

VICTOR DELBOS

*Membre de l'Institut
Professeur à la Sorbonne*

Etude de la philosophie
de
Malebranche



PARIS
LIBRAIRIE BLOUD & GAY

3, rue Garancière

1924

Tous droits réservés.

NUNC COGNOSCO EX PARTE



TRENT UNIVERSITY
LIBRARY

ÉTUDE DE LA PHILOSOPHIE

DE

MALEBRANCHE

JAN 16 '68

VICTOR DELBOS

Membre de l'Institut
Professeur à la Sorbonne

ÉTUDE DE LA PHILOSOPHIE
DE
MALEBRANCHE



PARIS
LIBRAIRIE BLOUD & GAY
3, rue Garancière
1924
Tous droits réservés

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CHICAGO

ANNUAL REPORT



B1897

.D4

PRÉFACE

Deux particularités ont marqué la dernière période de la vie de Victor Delbos. D'une part, après avoir été l'historien original et pénétrant du spinozisme et de tout le développement de la pensée allemande consécutif au spinozisme, ¹ après avoir consacré à l'examen de la philosophie pratique de Kant un livre qui porte le caractère rare des œuvres vraiment définitives.

1. *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme*, primitivement composé comme Mémoire en vue d'un concours ouvert par l'Institut, fut édité comme livre au mois d'octobre 1893. L'interprétation du spinozisme qui est proposée dans cette très belle étude a pu dans la suite soulever certaines critiques de détail. Les imperfections visées par ces critiques ont été reconnues par l'auteur lui-même. Lorsque, en 1916, il publia en volume le cours professé par lui à la Sorbonne sur le spinozisme en 1912-1913, il prit soin d'y introduire « les modifications nécessaires. » Il « rectifia » sur certains points les premières manifestations de sa pensée. Dans sa densité lumineuse, l'œuvre de 1916 apparaît comme un modèle de perspicacité et d'exactitude dont la perfection ne semble laisser place à aucune réserve justifiée.

ves,¹ il est revenu avec une complaisance expressément consciente et nullement dissimulée à la fréquen-

1. *La philosophie pratique de Kant* parut en 1903 sous la forme complète que Delbos lui donna en ajoutant plusieurs chapitres à sa thèse de doctorat (1902). Au point de vue de la profondeur, ce livre est vraiment incomparable. Quant à l'étendue de l'objet auquel il s'applique, elle dépasse de beaucoup la portée du titre.— On trouvera un complément et un épilogue de cette magnifique analyse du Kantisme dans l'étude à laquelle Delbos consacra les leçons d'un cours public pendant le second semestre de 1908-1909. « Les facteurs kantiens de la philosophie allemande de la fin du dix-huitième et du commencement du dix-neuvième siècles, » tel est le titre général de cette étude. Elle comprend onze leçons qui portent respectivement sur les sujets suivants : — Kant et la Métaphysique ; — Le problème de la chose en soi ; — L'idée de la Philosophie comme système ; — Le Premier Principe comme représentation, comme conscience et comme moi ; — Le Premier Principe comme identité du sujet et de l'objet (Schelling) ; — Le Premier Principe comme Pensée infinie (Hegel) ; — La méthode de démonstration chez Fichte ; — La méthode de démonstration chez Schelling ; — La méthode de démonstration chez Hegel ; — La réaction contre l'idéalisme spéculatif : Schopenhauer ; — La réaction contre l'idéalisme spéculatif : Herbart. Conclusion. — Ces onze leçons, associées par couples de deux, (sauf la neuvième qui est présentée toute seule), font l'objet d'une publication dont M. Maurice Blondel a confié le soin à la *Revue de Métaphysique et de Morale*. On pourra lire les neuf premières leçons réparties en cinq articles dans les numéros de cette *Revue* qui portent les dates de septembre-octobre 1919 ; de janvier-mars 1920 ; de janvier-mars 1921 ; d'avril-juin 1922 et de janvier-mars 1924. La fin de cette précieuse série ne tardera pas à paraître. A propos de ces études de Delbos sur la philosophie post-Kantienne, M. Maurice Blondel m'a fait part des réflexions que voici : « Ces leçons donnent le raccourci le plus exact et le plus lumineux qu'on puisse concevoir de l'épopée métaphysique des Épigones de Kant. Elles peuvent servir à manifester, par ses suites et comme dans une grande expérience idéologique, l'importance capitale du problème posé par la philosophie critique : « Qu'est-ce que l'esprit ? Comment la pensée est-elle possible ? En quel sens est-elle essentiellement activité productrice ? » Mais aussi elles mettent en lumière, pour qui sait lire et réfléchir, la radicale déviation de la méthode de solution et de la solution même de ce problème ; déviation qui s'est produite dès l'instant où, à partir de Kant et même avant lui, on a méconnu le sens le plus haut de l'intelligence, pour s'attacher à la raison dialectique, à la pensée conceptuelle et discursive, comme si c'était là tout l'esprit, et comme si l'on pouvait légitimement et impunément, par de telles voies, accéder au mystère de Dieu même ou découvrir par l'analyse de ces formes de pensée les conditions de l'Esprit absolu. Malebranche est à certains égards un exemple, lui aussi, de cette pseudo-mystique rationaliste où l'entendement et la connaissance notionnelle usurpent la place et le rôle de la Sagesse ».

tation assidue et au commerce de prédilection des grands maîtres de la philosophie française. D'autre part, par un mouvement d'âme spontané autant que réfléchi, il a porté son attention d'une manière toute spéciale sur les penseurs qui, tout en restant les représentants qualifiés de notre tradition propre, ont admis l'importance de la croyance religieuse, reconnu l'authenticité de la Révélation et envisagé les données positives de la foi du point de vue d'une critique spécifiquement philosophique. C'est dans ces deux faits qu'il convient de chercher la raison d'être du vif intérêt avec lequel il s'est occupé de l'œuvre de Malebranche, intérêt dont le présent livre est un témoignage indiscutable et une manifestation précieuse. La philosophie de Malebranche, en effet, constitue une production d'origine nationale et de signification chrétienne. Ces deux caractères lui appartiennent d'une façon éminente et ne pouvaient manquer de lui attirer les sympathies d'un esprit de plus en plus pressé de rendre hommage à la valeur du génie français et de plus en plus pénétré du sentiment de la richesse de la vérité chrétienne ¹. De plus, Del-

1. Si, des deux faits que j'allègue ici, on veut avoir une justification, on pourra d'abord se reporter aux deux volumes déjà publiés des œuvres posthumes de Delbos. Le premier fait est attesté en deux endroits qu'il est facile de préciser : on n'a qu'à consulter à cet égard la longue note des pages 258 et 259 de *Figures et Doctrines de Philosophes* (Paris, Plon-Nourrit, 1918) et qu'à lire attentivement le Chapitre premier de *La Philosophie française* (Paris, Plon-Nourrit, 1919, pages 1-15). Quant au second fait, celui des sympathies chrétiennes de Delbos, il ressort de tout l'ensemble de ces deux ouvrages, et c'est pour cela qu'il n'y a pas lieu, pour l'établir, de renvoyer à tel ou tel passage des livres en cause. Mais, de ce second fait, on trouvera un témoignage également motivé et pleinement autorisé dans la notice biographique qui se lit aux pages 47-69 de l'*Annuaire* de 1917 de l'*Association amicale des Anciens élèves de l'École normale supérieure*. (Paris, Hachette, 1917.)

bos retenait du fond même de sa nature et de toute l'histoire de son passé le besoin de découvrir et de mettre en évidence, de préférence à toutes les autres, les œuvres philosophiques qui étaient capables de donner satisfaction tout à la fois à deux tendances qu'il portait en lui au plus haut degré : un goût très vif pour les systèmes rigoureusement déduits et fortement liés d'une part, une préoccupation intense des conceptions morales et de la pratique ascétique d'autre part. Nul plus que lui n'a recherché et exalté les penseurs qui ont voulu faire pénétrer leur philosophie dans la vie et qui ont essayé d'exprimer la vie dans leur philosophie ; nul n'a apprécié et aimé davantage les doctrines où la morale occupe toute la place à laquelle elle a droit, mais à la condition expresse que, dans ces doctrines, elle vienne s'appuyer à une métaphysique qui en fasse apparaître l'obligation et en propose la justification à partir de données strictement rationnelles. Un dogmatisme solide et une morale rigoureuse, voilà donc les deux éléments que Delbos tenait à voir réunis et rattachés l'un à l'autre par la force contraignante d'une déduction exclusive de toute conception arbitraire. Or, cette synthèse, qu'il est rare de rencontrer réalisée en fait dans un système satisfaisant pour l'esprit, elle venait s'offrir à lui sous une forme particulièrement capable de lui plaire dans la philosophie élaborée par le grand Oratorien. Et ce fut pour lui une raison de plus d'entreprendre une étude directe et personnelle de cette philosophie. Sa résolution à cet égard a été prise à une époque relativement ancienne, et l'histoire des péripéties dont elle fut le point de départ vaut la peine d'être racontée.



Depuis quatre ans à peine il professait à la Sorbonne quand, le 31 juillet 1906, il signa avec MM. Bloud et C^{ie} une convention littéraire par laquelle il s'engageait à leur donner sur Malebranche une étude destinée à prendre place dans leur collection de *La Pensée chrétienne*¹. La remise du manuscrit devait normalement avoir lieu dans un délai de deux ans. Débordé par les travaux que lui imposait sa fonction et auxquels venaient s'ajouter ceux dont le surchargeait sa complaisance, il ne fut pas en mesure de tenir sa promesse pour l'échéance prévue. Mais, dès cette époque, il s'occupait de Malebranche à tous ses moments libres. Il établissait de nombreuses fiches de références et il rédigeait des notes qu'il groupait par séries sous des titres distincts. Cependant le temps continuait de s'écouler sans lui apporter le loisir dont il aurait eu besoin pour composer effectivement le livre promis et attendu. Il pensa alors que le meilleur moyen de préparer la rédaction de ce livre serait en somme de s'obliger lui-même à en traiter une première fois la matière dans son en-

1. Depuis l'époque déjà lointaine où a été conclue cette convention littéraire, de grands changements sont intervenus en ce qui regarde les conditions régulières d'admission des ouvrages dans la collection *La Pensée chrétienne*. Pour ce motif, et pour tout un ensemble de raisons décisives, MM. Bloud et Gay, d'accord en cela avec les représentants de Victor Delbos, ont jugé préférable de publier l'étude sur Malebranche hors de toute collection et à titre pleinement indépendant. Cette décision est parfaitement sage et opportune. Mais de l'historique de la question je tiens à retenir le fait que Delbos voulait effectivement travailler pour la pensée chrétienne et que, en donnant au public son Malebranche, il avait l'intention de faire acte de croyant.

seignement de la Sorbonne. C'est ainsi que, sur l'affiche pour le premier semestre de l'année scolaire 1911-1912, il fit inscrire comme sujet de son cours privé : « La philosophie cartésienne considérée surtout dans l'un de ses principaux représentants, Malebranche. » Le sujet ainsi annoncé fut traité en dix-huit leçons, du mercredi 22 novembre 1911 au mercredi 27 mars 1912. De ces dix-huit leçons, les deux premières furent employées à présenter une vue générale de l'œuvre philosophique de Descartes, et les seize autres furent consacrées à développer méthodiquement un exposé complet de la doctrine propre de Malebranche. Malheureusement, les choses en restèrent là. Le livre, dont le cours avait eu pour but de hâter l'apparition, n'était toujours pas fait. Delbos m'entretenait souvent de la contrariété qui en résultait pour lui. Décidé à en finir, il quitta Paris au mois de juillet 1914 en emportant avec lui à Sedan, dans la maison de campagne de son beau-père, M. le Docteur Devillez, ses fiches de références et ses notes de cours relatives à Malebranche. Il comptait bien, à l'aide de ces matériaux, pouvoir rédiger son livre pendant la période des vacances. Mais on était à la veille des heures tragiques qui marquèrent le commencement de la grande guerre. A peine installé à Sedan, il dut s'en absenter pour régler une affaire de famille. Quand il fut libre de reprendre le chemin des Ardennes, il était trop tard pour y revenir. De Figeac, où il avait tenu à mettre les siens à l'abri, il m'écrivait mélancoliquement à la date du 1^{er} octobre 1914 : « Ce sera pour moi un ennui de perdre toutes mes notes sur Malebranche qui sont restées à notre villa de Sedan. Mais, comparées à des épreuves

si cruelles que subissent tant d'autres, ces contrariétés sont peu de chose. » Quoi qu'il dût advenir ou ne pas advenir plus tard des craintes exprimées dans cette lettre, il restait vrai pour le moment que les notes en question lui faisaient défaut. Or, pour les raisons très nobles que l'on a indiquées ailleurs, ¹ il tint à faire son cours public de 1915-1916 sur *La Philosophie française*. Et ce cours devait comporter deux leçons sur Malebranche. Delbos savait que, auditeur assidu de ses leçons, j'avais recueilli avec soin tout ce que, sur place, on pouvait fixer par écrit de sa parole et retenir fidèlement des développements de sa pensée. Dans l'embarras où il se trouvait, il fit donc appel à moi avec cette simplicité charmante qui caractérisait son amitié. Une lettre qu'il m'adressa le jeudi 16 décembre 1915 débutait par ces mots : « Je t'écris aujourd'hui pour te demander un service. Dans la série des leçons que je fais en ce moment, après Descartes dont je viens de parler, après Pascal dont je parlerai mercredi prochain, je compte traiter de Malebranche. Or je n'ai plus sur ce grand philosophe la plus petite note : tout est à Sedan. Il me semble que tu m'avais offert de mettre à ma disposition tes notes sur le cours que je lui ai consacré. Elles me seraient certainement très utiles et me dispenseraient d'un assez gros travail pour la préparation de mes leçons nouvelles. » J'envoyai immédiatement à Delbos les deux cahiers où j'avais recueilli les principaux éléments de son cours de 1911-1912, et c'est avec le contenu de ces cahiers qu'il prépara les deux leçons qu'il donna sur Malebranche les 12 et 19 janvier 1916.

1. Cf. *La Philosophie française*, Plon-Nourrit, 1919, Avertissement, p. p. I-IV.

Ce devait être son dernier contact avec ce métaphysicien qu'il tenait en une si haute estime. Cinq mois plus tard, le 16 juin de cette même année 1916, il était emporté d'une façon imprévue par une courte et implacable maladie. Il n'était âgé que de cinquante-trois ans.

Au lendemain de sa mort, tous ses manuscrits de nature philosophique furent confiés par une sollicitude avisée à son ami Maurice Blondel qui, de ce fait, se trouva chargé de pourvoir à toutes les exigences de son héritage intellectuel. C'est ainsi en particulier que M. Blondel put rassembler les notes du cours sur *La Philosophie française* pour la publication duquel il me demanda de lui prêter mon concours. Mais, dans ces archives dont il avait été constitué le dépositaire, la partie concernant Malebranche faisait toujours défaut. Et cette lacune était devenue l'objet des plus vives et des plus légitimes préoccupations de M. le Docteur Devillez. Comment n'aurait-il pas été ému à la pensée des périls que l'occupation allemande faisait courir à des écrits que la mort de leur auteur avait rendus doublement précieux ? Heureusement, lorsque l'armistice du 11 novembre 1918 eut été signé, il eut la joie d'apprendre que, grâce à la vigilance et au dévouement d'un ami resté à Sedan, les documents laissés là-bas avaient échappé à la destruction. Au mois de février 1919, ces documents lui étaient remis en mains propres. D'accord avec Madame Victor Delbos et avec M. Maurice Blondel, il décida de me confier le soin de les examiner et d'en tirer la matière d'une publication posthume.

En reconstituant avec ces papiers manuscrits le texte de l'étude sur Malebranche, dont j'écris en ce

moment la Préface, je n'ai donc fait que remplir une mission dont j'avais été chargé par des commettants autorisés. Je crois néanmoins qu'il ne sera pas inutile d'expliquer plus précisément pourquoi j'ai été amené à accepter de m'acquitter de cette besogne. Et d'abord, je dirai que j'ai été incliné à entreprendre ce travail d'édition à raison des relations d'intimité que j'entretenais avec Delbos et à raison du caractère exceptionnellement confiant de l'amitié qu'il n'a cessé de me témoigner depuis notre rencontre à l'École normale supérieure, amitié qui s'est accusée plus fortement que jamais dans les dernières années de sa vie. Je dois déclarer ensuite que c'était pour moi une véritable joie d'avoir trouvé une occasion de faire quelque chose pour l'honneur d'une mémoire que j'aime et que je vénère. Mais j'ai à invoquer, en faveur de l'entreprise que je viens de mener à son terme, un meilleur motif que ces raisons de sentiment. C'est une autre considération, vraiment décisive celle-là, qui m'a déterminé à consentir à prendre à mon compte le soin de la présente publication. J'estime en effet que, faute des instruments privilégiés de travail dont je disposais, il était à peu près impossible d'en assurer l'exécution sans causer un dommage notable à l'auteur et à l'œuvre. Car les éléments du dossier rapporté de Sedan se trouvaient confondus pêle-mêle dans un grand désordre. Il fallait d'abord les classer et les grouper selon l'ordre des leçons qui était appelé à devenir l'ordre des chapitres. Dans le contenu même de chaque leçon, il fallait reconstituer la suite régulière et exacte des développements dont les éléments devaient être empruntés à des feuillets épars et souvent difficiles à déchiffrer. Comment réaliser ce pro-

gramme, comment obtenir ces résultats sans un fil conducteur d'une continuité irréprochable et sans tout un ensemble de moyens de restitution ? Ce fil conducteur, ces moyens de restitution, je les possédais dans ces notes détaillées, souvent revues et une fois au moins utilisées par Delbos lui-même, que j'avais prises au cours de 1911-1912. Ce sont ces notes qui, seules, m'ont rendu possible d'opérer une distribution logique et fidèle, vraiment conforme au plan de l'auteur, des matériaux mis à ma disposition. J'ai accompli mon devoir d'éditeur avec toute la conscience, tout le désintéressement et toute l'objectivité que ceux qui me l'avaient confié étaient en droit d'attendre de moi. Je peux du reste me réclamer de M. Maurice Blondel comme d'un sûr garant de la fidélité scrupuleuse avec laquelle j'ai rempli mon mandat. Je lui ai en effet soumis un à un tous les résultats de mes recherches et tous les éléments de mon travail. Or, je suis heureux de pouvoir déclarer avec son plein assentiment qu'il veut bien partager avec moi la responsabilité morale d'une publication que les conditions mêmes dans lesquelles elle a été effectuée rendaient plus malaisée et aussi plus délicate. Ce sont précisément ces difficultés, — difficultés réelles et nombreuses, — que j'ai eu à surmonter, qui ont été la cause du nouveau retard qu'a subi par mon fait, mais non pas par ma volonté, la mise au jour, tant de fois ajournée déjà, du présent volume.

★
★★

Telle que je puis aujourd'hui l'offrir aux lecteurs choisis qui ont le goût des belles monographies d'his-

toire de la philosophie, *l'Étude de la philosophie de Malebranche* est bien l'œuvre de Victor Delbos : œuvre assurément imparfaite, au moins dans sa forme, pour un maître qui n'aurait pas manqué d'opérer une révision sévère de sa première rédaction, faite simplement en vue d'un cours ; mais œuvre authentique néanmoins, où chaque détail du plan, chaque expression de la pensée ont été reproduits avec une fidélité scrupuleuse. Un seul chapitre, le premier, qui manquait dans le manuscrit, a été composé par moi. Mais il a été rédigé conformément à mes notes et à l'aide de fragments épars dans le dossier. Par ailleurs, j'ai dit plus haut que Delbos avait donné en Sorbonne seize leçons sur Malebranche. Les leçons du cours étant devenues les chapitres du livre, le livre édité aujourd'hui devrait donc avoir seize chapitres. Or, il en a dix-sept. La raison en est que la leçon IX du cours, leçon qui avait pour sujet « la controverse d'Arnauld et de Malebranche sur les Idées », a fourni la matière de deux chapitres qui portent les numéros IX et X. Cette leçon avait en effet été de la part de l'auteur lui-même l'objet d'une rédaction ultérieure, d'étendue beaucoup plus considérable et de nature définitive, que les *Annales de philosophie chrétienne* de mai 1913 avaient publiée en un article unique. Cet article étant trop long pour former un seul chapitre, j'en ai fait deux parts sensiblement égales selon une division que le texte suggérait tout naturellement. Le contenu de ces deux chapitres sur la controverse avec Arnauld permettra de juger de ce que serait devenue toute l'étude sur Malebranche si Delbos avait également donné aux autres chapitres leur forme dernière.

Je m'empresse de dire que cette forme dernière n'aurait apporté aucun changement aux idées qu'il avait exprimées dans son cours et qui sont développées dans les pages de ce livre. Ce qui caractérise l'exposé qui suit, c'est d'abord l'objectivité rigoureuse des analyses qu'il renferme. Cette objectivité était la loi fondamentale à laquelle Delbos subordonnait l'exercice de toute son activité d'historien. La pénétration dont il n'a cessé de faire preuve ne lui a servi, ici comme le plus généralement ailleurs, qu'à faire revivre dans toute sa vérité et dans toute son ampleur la pensée des autres. Interprète de Malebranche, il témoigne donc d'abord d'une impartialité irréprochable à son égard. Mais on trouvera aussi sous sa plume, dans l'écrit qu'on va lire, une bienveillance marquée pour celui qui en est l'objet. Non pas qu'il ait voulu soumettre à un régime de faveur un penseur qui lui était particulièrement sympathique. Ce même régime, il l'appliquait à tous ceux dont les doctrines faisaient la matière de son effort critique. La règle qu'il suivait alors était celle d'une sorte de bienveillance *a priori*, en vertu de laquelle il faisait bénéficier le philosophe mis en cause d'une présomption favorable qu'il poussait jusqu'aux dernières limites de ce qui était raisonnablement possible. Il pensait en effet qu'on ne peut bien comprendre que ce que l'on aborde avec des sentiments d'estime et d'affection. Et il avait bien raison de croire que l'on ne peut rester fidèle à la vérité qu'en se laissant pénétrer par la charité. On relèvera d'autre part, dans la suite de cet ouvrage, le souci constant de dégager le sens des thèses examinées par de courts et discrets rapprochements historiques avec d'autres thèses similaires qui les ont pré-

parées ou suivies. Et de fait rien n'est plus propre à préciser la signification et à mesurer la portée d'une théorie que d'en découvrir les origines et d'en manifester les conséquences. Or, ce résultat ne peut être procuré qu'à la condition de mettre en évidence ces liens de solidarité qui constituent la série des systèmes dans une condition d'interdépendance mutuelle les uns par rapport aux autres. Enfin, on reconnaîtra la manière de Delbos dans l'extrême réserve avec laquelle, de loin en loin, il fait intervenir son propre jugement et laisse deviner, plutôt qu'il ne l'exprime, sa pensée personnelle. Encore se garde-t-il bien de prendre position à l'égard des thèses qu'il étudie en faisant appel à certains critères abstraits de vérité posés *a priori* et en dehors de la doctrine qu'il s'agit d'apprécier. En réalité, il ne juge pas cette doctrine d'après un point de vue qui lui serait propre, mais il procède de telle sorte qu'il l'amène insensiblement à se juger elle-même par la confrontation des éléments qui en forment le contenu intégral. Mis en présence les uns des autres, ces éléments divers découvrent, à partir de leur intériorité même et comme par le jeu d'une dialectique interne, ou l'harmonie et la convenue qui en attestent la vérité, ou le désaccord et l'impropriété qui en accusent le caractère suspect.

Tel était Delbos quand il remplissait sa fonction de professeur ou quand il jouait son rôle de pur historien. Mais il savait aussi, et de plus en plus, se départir le cas échéant de cette habituelle discrétion quand, se plaçant en dehors et au-dessus de l'objectivité critique, il croyait devoir, comme homme, faire connaître son propre sentiment. Je pense que, arrivé au point où il en était de l'évolution de sa pensée et

du développement de sa vie, s'il avait publié lui-même son Malebranche, il ne se serait pas interdit de laisser apercevoir, dans une introduction appropriée à des circonstances nouvelles, et les motifs réels de sa sympathie, et les raisons valables de ses réserves. C'est cette considération qui m'enhardit à donner comme conclusion à cette préface quelques remarques d'ensemble sur l'œuvre même de Malebranche. Tout en les présentant sous ma responsabilité propre, je m'efforcerai de les formuler en m'inspirant de l'esprit et en faisant état des confidences de celui qui me parlait volontiers à cœur ouvert.

★
★★

Descartes avait dissocié l'un de l'autre les deux éléments de la synthèse scolastique : d'une part une construction rationnelle empruntée le plus souvent à Aristote ; d'autre part une systématisation logiquement cohérente de la dogmatique catholique. Mettant à part les vérités religieuses comme appartenant à un domaine réservé et comme relevant du seul critère de l'autorité, il avait développé sa spéculation philosophique en dehors des données de la Révélation avec le seul critère de l'évidence rationnelle. Le fait de soustraire les vérités de la foi à toute judicature de la raison était de nature à compromettre singulièrement pour l'avenir la fortune intellectuelle de la doctrine chrétienne. Sans doute, il avait prétendu par là préserver ces vérités de toutes les atteintes qui auraient pu en altérer la pureté ou en ébranler le crédit. Mais du même coup et sans chercher ce résultat, il en

ruinait de fond en comble la valeur spéculative et il les frappait d'un interdit qui, dans l'objectivité de la perspective ouverte par lui, les rendait impropres à éclairer par leur contenu intelligible la solution des grands problèmes métaphysiques. Ce fut le mérite et l'originalité de Malebranche de résister nettement sur ce point à la pression de l'influence cartésienne. Rien de plus significatif que cette résistance quand on sait combien celui qui en prenait l'initiative était peu suspect d'un retour de complaisance à l'égard de la scolastique. Cette circonstance confère à son attitude une valeur exceptionnelle. En somme, c'est lui qui sauva la pensée chrétienne du naufrage philosophique dont elle était menacée par la révolution dont Descartes fut le promoteur. Car Malebranche a expressément voulu, comme philosophe, ne rien sacrifier de sa foi, et il a expressément voulu, comme croyant, ne rien répudier de sa raison. Il a formé le dessein d'employer tout ensemble ces deux facteurs pour les faire conspirer à un même résultat, et pour les amener à produire, au lendemain même de ce qu'on pourrait appeler le fait de la sécularisation de la pensée par Descartes, une synthèse nouvelle, rationnellement conçue et religieusement composée, capable en un mot de donner aux âmes altérées de vérité le sentiment de la plénitude spirituelle dont elles se trouvaient dépossédées. Le système qu'il a élaboré à partir de ce point de vue vaut ce qu'il vaut. On pourra en contester, du moins partiellement, la solidité objective. Mais il reste qu'il faut donner acte à ce génie déconcertant autant que pénétrant d'avoir réussi pour son compte personnel à être tout à la fois un vrai philosophe et un croyant sincère. Nul n'oserait dire que

l'auteur de *la Recherche de la Vérité* n'avait pas l'esprit philosophique, et nul non plus ne se permettrait de soutenir que, malgré quelques singularités qu'il faut oser qualifier d'erreurs, il ne croyait pas de toute son âme à la réalité et à la vertu du mystère de Jésus-Christ, fondement inébranlable de l'Église catholique et de toute l'économie de la dispensation du salut ouvert à tous. Il a été un chanfre magnifique du Verbe incarné. Il a montré que la raison avait le droit d'analyser le contenu des données de la Révélation pour faire ressortir ce qu'elles ont d'intelligible, et il a prouvé que ce n'était pas de la part de la foi une prétention exagérée ou une usurpation inadmissible que de projeter sa vive et divine lumière sur l'immense domaine placé par l'univers et par la vie devant l'esprit humain comme une énigme à accepter d'abord et à déchiffrer ensuite. Il a fait justice du séparatisme préconisé par Descartes. Mais il a été plus loin encore. Car il a pris position de la manière la plus catégorique contre le régime de l'alliance à base de juxtaposition. Avec lui, la foi pénètre dans le domaine de la philosophie et la philosophie pénètre dans le domaine de la foi. Et qu'on ne dise pas que, en adoptant cette position, il a subi la contagion ou recherché la protection de la mentalité qui régnait généralement autour de lui. Malebranche aurait plutôt péché par excès d'indépendance intellectuelle. Cet homme, qui avait un mépris souverain de l'histoire, s'il ne peut pas sans inexactitude et sans injustice être qualifié purement et simplement de solipsiste, s'est du moins toujours montré assez impatient de la domination d'autrui, même quand il a pensé à partir de ceux dont il cite les noms comme ayant été pour lui de simples « mo-

niteurs », ou bien dont il subit l'influence sans la discerner et la reconnaître. L'attitude qu'il a prise vient de lui et de lui seul. Elle affecte une simplicité si courageuse et si tranquille qu'elle est supérieure à tout respect humain, en quelque sens que l'on prenne ce mot qui enferme en lui-même deux significations radicalement opposées. C'est par cette belle franchise et par cette noblesse d'âme un peu hautaine qu'il a réussi à imposer à tous le respect de sa personne et de sa pensée. C'est bien là ce que Delbos avait vu en lui et ce que, par-dessus tout, il admirait de lui.



Mais quand on a rendu cet hommage à l'homme considéré à travers son œuvre et à l'œuvre replacée dans les conditions historiques où elle a été produite, on a le droit de regarder cette œuvre en elle-même pour en juger d'une façon directe et indépendante. A ce titre, elle laisse apparaître des défauts.

Malebranche part d'une certaine idée de Dieu qui procède d'abord à coup sûr de l'esprit religieux dont il est animé, mais qu'il a certainement aussi alimentée et développée dans ce milieu de l'Oratoire où prévalait la doctrine bérullienne professée dans toute son ampleur. Or, c'est la prédominance de la préoccupation *théocentrique* qui caractérise la théologie du fondateur de la grande École des mystiques français du dix-septième siècle. Seulement cette préoccupation théocentrique, qui fait la beauté et la grandeur des écrits d'un Bérulle, d'un Condren, d'un Olier, a pour eux surtout une signification mystique : je veux dire par là que ces grands hommes ne l'ont jamais inter-

prétée autrement qu'en fonction du développement le plus parfait de la vie chrétienne dans les âmes. En exaltant la majesté divine et en anéantissant l'homme devant elle, ils n'ont d'autre but que d'assurer de la façon la plus étroite qui soit ici-bas possible « l'adhérence » de la créature au Créateur. Malebranche, lui, rempli de l'esprit philosophique au point d'en pénétrer à fond son sens religieux lui-même, réalisant tout de suite en données de l'entendement les suggestions de sa piété, entreprend de transposer dans un système spéculativement conçu et dialectiquement ordonné cette vue fondamentale de la Suffisance et du Tout de Dieu. Elle devient ainsi chez lui dominatrice, absorbante, exclusive comme une idée qui, en tant que telle, ne peut régner en maîtresse qu'en en chassant d'autres. Sa métaphysique n'est pas autre chose que la projection et la transposition d'une vérité mystique dans l'ordre de la pensée abstraite et dans le langage de l'entendement : projection et transposition qui auront pour résultat de l'incliner à créer des formules trop absolues pour ne pas aboutir à des excès qui engendreront des erreurs.

Et en effet, il est amené par la logique de sa pensée à destituer les créatures de tout pouvoir véritable d'action, à leur dénier, non seulement une indépendance à laquelle elles ne sauraient légitimement prétendre, mais encore jusqu'à cette faculté de se mouvoir par un principe propre de détermination efficace dont elles ont besoin pour être des causes, subordonnées sans doute, mais réelles et relativement autonomes. Aussi Léon Ollé-Laprune a-t-il eu certainement raison de faire des belles paroles de saint Thomas d'Aquin, qui servaient d'épigraphe au *Mémoire d'où*

est sorti son livre, le thème de la principale critique qu'il formule contre Malebranche. Il a raison d'insister sur ce fait que « l'opération de Dieu dans les choses ne saurait empêcher les choses elles-mêmes d'avoir une opération propre » (S. T., I^e Partie, question CV, article V), et de soutenir que « Dieu a communiqué aux créatures la dignité qui, d'elles aussi, fait des causes proprement dites » (S. T., I^e Partie, question XXII, article III). Proclamer à l'encontre du philosophe de l'Oratoire la vérité de la doctrine enfermée dans ces formules, c'est vraiment dénoncer le vice essentiel de tout le système qu'il a construit.

Mais on se tromperait singulièrement si l'on croyait que, dans sa ferveur théocentrique, il n'a fait de tort qu'aux créatures. Il a certainement, du même coup et par le fait même, porté atteinte à cette grandeur du Créateur qu'il avait précisément pour dessein d'exalter. Car, méconnaître chez les créatures la vertu d'agir par elles-mêmes, c'est dénier à Dieu la puissance de créer d'une façon vraiment efficace : c'est donner pour terme à l'acte de la création un être qui n'en est pas un et auquel il manquera toujours quelque chose pour manifester et pour glorifier les attributs de son Auteur. L'impuissance dérivée de la créature accuse l'impuissance primitive du Créateur. Et la philosophie qui se proposait de majorer en quelque sorte l'Être infini en mettant ses prérogatives dans le plus haut relief possible aboutit, en fin de compte, à une conception d'où il sort diminué. On a cru grandir la causalité divine en en faisant la causalité unique : en réalité, on l'a compromise plus qu'il ne paraît au premier abord. Et on a, sans le vouloir, mis l'accent plus que de raison sur la Substantialité. C'est-à-dire

qu'on a édité une doctrine qui, eût-elle toutes les apparences d'un Idéalisme, tend secrètement à matérialiser la conception de la Divinité. Dieu n'est plus cette Vie, cette Charité souverainement et purement actives qui font vraiment de lui un Pur Esprit : Il est avant tout cette Réalité sans bornes que nous serons inclinés à nous représenter comme une Chose, parmi des Natures et des Essences, dans un monde d'Idées dont le type parfait est emprunté à la Géométrie et à l'Étendue.

Si, maintenant, de la considération de Dieu nous redescendons à l'examen de la condition qui est faite aux créatures, nous comprendrons mieux la raison profonde qui porte Malebranche, ici encore, à matérialiser ce qui est spirituel. Car il ne faut pas se dissimuler qu'il met un véritable acharnement à assimiler les deux facultés de l'âme, l'entendement et la volonté, aux deux propriétés passives de la matière conçue à la façon de Descartes. La capacité où se trouve la matière cartésienne de recevoir des figures, voilà le symbole de l'entendement. Et la capacité où se trouve la matière cartésienne d'être mue par une puissance étrangère, voilà le symbole de la volonté. Or, transportées dans l'ordre spirituel, ces deux capacités correspondent manifestement à deux incapacités. De là viennent l'étonnement, la gêne et comme la répugnance qu'on ne peut guère manquer de ressentir en présence des efforts accomplis par Malebranche pour faire accepter une assimilation contre laquelle protestent énergiquement les résistances spontanées du bon sens. Et ce qu'il importe surtout d'observer, c'est que cette sorte de matérialisation des facultés spirituelles pourrait bien n'être pas sans rap-

port avec la substantialisation mal conçue de Dieu.

Malebranche a bien senti lui-même qu'une telle doctrine appelait une réaction. Cette réaction, il a essayé de l'opérer par des éléments compensateurs qu'il s'efforce de présenter comme faisant partie intégrante de son système et comme appartenant dès lors au développement logique de sa pensée. Ici comme ailleurs, il a employé son art merveilleux à masquer la discontinuité autant qu'il se pouvait. Mais cet art n'en laisse pas moins subsister le fait d'un essai de rectification inavouée qui est curieux à noter. En effet, cette philosophie spéculative, qu'il a construite à partir d'une donnée mystique, il s'est vu obligé de la réformer à partir d'une préoccupation morale. Il nous fait assister au plus sincère, au plus ingénieux et même au plus efficace des efforts qu'on puisse entreprendre pour sauver d'une destruction logiquement inévitable ces notions d'activité, de liberté et de responsabilité qui sont les réquisits de toute morale. Dans cette tentative, il aboutit incontestablement à des résultats du plus haut intérêt et il développe en cours de route des vues d'une admirable profondeur. Mais que les suggestions de la morale deviennent chez lui un correctif des déductions de la théorie, c'est ce qui n'est pas douteux. Et, comme je l'insinuais plus haut, la question particulière que je vise en ce moment n'est pas la seule qui permette d'apercevoir dans son œuvre des sources différentes d'information. Car ces sources multiples ont donné naissance à des courants qui ne fusionnent pas d'une manière pleinement satisfaisante. En fait, il n'y a rien de plus complexe que le système de Malebranche. Et il a des origines trop multiples pour que cette diversité même n'ait pas

laissé de traces dans la construction intellectuelle qui en est résulté. Il a procuré l'unification apparente de sa doctrine sans réaliser l'homogénéité profonde de sa pensée.

★
★★

D'autre part, relier les données de la foi et les découvertes de la raison, la foi et la raison étant considérées comme deux instruments de recherche pour la découverte de la vérité intégrale, c'est une entreprise légitime et c'est un beau programme. Mais là où il conviendrait de réaliser l'union sous la loi d'une distinction spécifique des compétences réciproques, il faut se garder de tout ce qui pourrait ressembler à une confusion. Il ne faut même admettre la mutuelle assistance de la religion et de la philosophie que quand elle a été préparée et justifiée par la solution méthodique d'une série de problèmes préalables. Or, on peut se demander si Malebranche a toujours évité le double écueil de l'empiétement mutuel et de la collaboration prématurée. Car enfin le croyant le plus convaincu est bien obligé d'admettre que, au point de départ, il y a deux ordres à envisager et à respecter. Alors même qu'on est persuadé pour son compte que l'une des deux réalités en cause est appelée finalement à parfaire et à assimiler l'autre, cette autre étant comme une vie ébauchée et instable, destinée à être transformée et surélevée, encore faut-il reconnaître et définir ces deux réalités comme des données originellement différentes l'une de l'autre. Il est bien difficile de discerner exactement où se trouve chez Malebranche le principe premier des confusions regret-

tables ; mais ces confusions existent et elles appellent une explication. On aperçoit en effet chez lui un mouvement d'oscillation qui le porte fréquemment d'une position extrême à une autre position extrême de nom contraire. Tantôt, quand il plane dans la région des essences, il semble introduire dans la raison elle-même, considérée en tant que telle et intrinsèquement, tout le contenu surnaturel qui est enfermé dans le Verbe de Dieu. Tantôt, quand il s'abaisse à envisager l'ordre des existences, il a l'air de présenter le développement de la vérité et de la vie religieuses comme une sorte de produit extrinsèque, accidentellement lié à la contingence de tout ce qui évolue à l'horizon du monde visible. Et l'on en vient à redouter un peu que la vraie notion du surnaturel ait échappé aux investigations de son examen critique. Non pas certes qu'il y ait lieu de lui reprocher d'avoir entrevu dans le développement intégral de la vie humaine ces raisons séminales qui semblent la prédestiner à une ascension vers un ordre supérieur. Reliquat ou anticipation de l'action divinisante de la grâce, ce sont ces raisons séminales qui préparent les âmes à recevoir le message évangélique autrement que comme une doctrine d'intrusion violente ou de pure hétérogénéité. Mais il faut s'expliquer sur la notion même du surnaturel et sur le rapport qu'il soutient avec la nature.

L'ordre surnaturel est constitué par l'adoption filiale. Il est là tout entier. Il n'est nulle part ailleurs, du moins à titre de principe : car il est bien vrai que, à un autre point de vue, il entraîne comme conséquence le rattachement ultérieur de tous les éléments de la réalité universelle à cette donnée maî-

tresse et centrale qui a sans doute été première dans l'intention créatrice. Or les créatures de Dieu ne sont pas, en tant que telles et par la vertu immanente de leur première origine, les filles de Dieu. La filiation divine, au sens strict, n'existe que dans le Verbe de Dieu. L'étendre à des êtres créés, en faire bénéficier les hommes en particulier, c'est là tout le programme du christianisme, toute la raison d'être du mystère du Christ. Mais ce programme ne saurait être réalisé par un développement effectué sous la loi d'une continuité dynamique. Sans doute, c'est une façon de parler plus anthropomorphique que Malebranche ne l'a cru, que de spéculer sur les essences et les natures comme si Dieu était assujéti physiquement à un ordre antérieur ou extérieur à celui de la Charité. Mais précisément, plus cette Charité veut communiquer à l'homme ce qu'il semble y avoir d'incommunicable en l'élevant, en l'assimilant à Dieu, plus il reste vrai de dire qu'il y a un abîme à franchir, et le tout est de savoir où il faut précisément situer l'écart qu'il s'agit de réduire par la mise en œuvre d'une force transcendante. Peut-être touchons-nous ici au point précis de ce qu'on pourrait appeler la déficience de la théologie malebranchiste. En effet, l'action défiante qui doit nous transformer en des créatures nouvelles, soustraites à la loi de la servitude naturelle et placées sous le régime surnaturel de la liberté des enfants de Dieu, ne vient pas seulement nous chercher dans notre réalité contingente pour nous arracher à la condition de ce monde qui passe; elle doit encore et avant tout nous atteindre dans notre intériorité même pour la surélever et l'exalter jusqu'à la hauteur de l'inti-

mité divine. Or, il semblerait que Malebranche ait placé l'obstacle à vaincre entre l'existence terrestre, à laquelle nous sommes soumis, et la vie divine qui serait déjà en nous parce que nous la posséderions primitivement par le fait même de notre origine. Tandis que le prodige à opérer est le passage d'une vie qui est originellement donnée à une Vie qui reste à acquérir en accueillant comme il convient le don de la grâce. Il s'agit d'accepter de nous laisser transcender à l'égard de nous-mêmes par une action divine à laquelle nous avons à coopérer et qui nous fera devenir, d'êtres créés que nous sommes, des personnes participantes de l'Être incréé. On croirait par moment que, pour le grand métaphysicien, l'hétérogénéité ne porte que sur le passage des existences aux essences, alors qu'elle affecte en réalité ce qu'il appellerait les essences elles-mêmes mises en présence de l'essence ineffable de l'Être Incréé. Dès lors surnaturaliser le pur rationnel, proposer le retour à Dieu par voie d'assimilation définitive et par mode de déification proprement dite comme le terme normal de la destinée humaine, c'est méconnaître une donnée dont on ne saurait s'écarter en réalité sans compromettre et ruiner le christianisme lui-même.

Loin de moi la pensée d'accuser Malebranche d'être tombé formellement dans cette interprétation fautive d'une doctrine qu'il n'a cherché qu'à promouvoir. Mais enfin la position qu'il occupe à cet égard n'est pas suffisamment nette pour que la question ne se pose pas de savoir si elle est toujours irréprochable. Et ce seul fait d'une attitude un peu équivoque sur un point de première importance suffit à poser le principe des confusions et des malentendus

qu'on croit parfois apercevoir chez lui. Il faut pourtant les dissiper. Quand le christianisme se présente à nous avec son programme de divinisation authentique, quand il vient nous dire qu'il nous apporte de quoi franchir un abîme qu'il faut arriver à combler, de quoi réduire une hétérogénéité qui peut être réduite, qui doit être réduite, il faut que nous puissions marquer nettement où est le point de départ et où se trouve le terme d'arrivée ; il faut qu'il soit bien entendu qu'on ne peut s'élever de l'un à l'autre qu'en vertu d'une vocation librement décrétée par l'Amour infini et qu'à l'aide d'un secours absolument transcendant par son caractère même qui en fait le don d'une initiative et d'une libéralité toutes gratuites, sans préjudice de cette coopération humaine qui, même et surtout dans les voies ascétiques et mystiques, est requise au plus haut degré comme le triomphe de l'activité spirituelle.

★
★★

A coup sûr, ces observations critiques ne sauraient être présentées qu'avec une réserve pleine de déférence pour le grand penseur qu'elles visent. Mais je crois être en mesure de dire que, produites sous une forme discrète, elles n'eussent pas été désavouées par Delbos, tant s'en faut. Car, s'il avait un souci extrême de la liberté de la spéculation philosophique, il avait aussi une préoccupation constante de la sauvegarde de l'orthodoxie catholique. Mais, en aucun cas, il n'aurait regretté d'avoir été amené comme historien à rendre à Malebranche un témoignage plein de sympathie et de respect. Malebranche a, en effet

attaché son nom à une tentative de conciliation qui ouvrait en réalité la voie pour l'avenir à un rapprochement mieux conçu de la philosophie et de la religion. Ce rapprochement que Delbos, — il me l'a dit bien des fois, — envisageait comme possible et souhaitait comme salulaire, il pensait aussi que nous en avions dès maintenant sous les yeux, dans l'entreprise apologétique d'un de ses amis, les prémices pleines de promesses. Et lui-même, si pénétré de christianisme et si préoccupé d'union sacrée, il mérite d'être considéré comme ayant été, sous une autre forme et à un autre titre, un bon ouvrier de cette œuvre de communion spirituelle dans une adhésion grandissante à la Vérité totale. Cette adhésion, on peut dire qu'elle a fait l'objet de tout l'effort de son activité spirituelle, et ceux qui l'ont le mieux connu peuvent se porter garants qu'il l'a réalisée pour son compte.

JOANNÈS WEHRLÉ.



ÉTUDE DE LA PHILOSOPHIE DE MALEBRANCHE

CHAPITRE PREMIER

VIE ET ŒUVRES.

Pendant longtemps, tout ce qu'on a su et écrit de la vie de Malebranche était tiré soit de l'*Éloge* de Fontenelle, soit du *Journal des Savants* de 1715, soit d'une notice contenue dans un *Traité de l'Infini* créé qui est sans doute pour une bonne part l'œuvre du comte de Boulainvilliers, soit enfin de l'article du Père Tabaraud dans la *Biographie universelle*. Victor Cousin recueillit et publia un certain nombre de documents qui représentaient déjà une contribution importante à la connaissance plus exacte et plus complète de l'histoire du grand philosophe oratorien. Mais aujourd'hui la source principale de renseignements dont nous disposons est sans contredit la biographie qui a pour auteur le Père André. Ce dernier, fort attaché aux principes du cartésianisme, était un Jésuite contemporain, disciple et admirateur passionné de Malebranche, pour la personne et la philosophie duquel il professa un véritable culte : culte à vrai dire

aussi méritoire que fervent, car le dévouement auquel il donna naissance valut à son auteur non seulement de nombreux ennuis, mais encore de véritables persécutions. C'était là le résultat inévitable de son attachement pour un homme et une doctrine qui ne pouvaient manquer d'inspirer une certaine défiance autour de lui et qui, d'une manière générale, n'étaient pas agréés dans sa Compagnie. Ce qui est certain, c'est que, quand le Père André mourut à Caen en 1764, il laissa entre les mains de son ami M. de Quens le manuscrit d'une vie et d'une analyse des œuvres de Malebranche qu'il n'avait pas réussi à publier lui-même. Remis par M. de Quens à M. Coquille, bibliothécaire de la Mazarine, ce manuscrit fut confié en 1807 à l'abbé Hemey d'Auberive qui devait en assurer la publication. Or, à partir de cette époque, on perd complètement la trace du précieux document. Les adjurations les plus éloquentes, les plus véhémentes même de M. Cousin ne parvinrent pas à décider ceux qui le détenaient à le produire au jour. En 1861, M. l'abbé Blampignon découvrit bien à la bibliothèque de Troyes un manuscrit de cent soixante pages qui provenait manifestement de l'œuvre du Père André. Mais ce manuscrit écrit de la main du Père Lelong, confrère et ami de Malebranche, ne reproduisait qu'une partie et se rapportait vraisemblablement à une première rédaction de cette œuvre. C'est seulement en 1873 que l'œuvre principale et complète du Jésuite qui s'était fait l'historien de Malebranche fait son apparition. A ce moment une certaine madame Marmier, fille d'un bibliophile nommé Mastrella, la propose à M. Ollé-Laprun qui avait fait paraître en 1870, sous le titre, *La Philosophie de Malebranche*, deux volumes qui restent la meilleure étude que nous ayons sur ce philosophe. Le document ainsi mis au jour n'est pas le manuscrit du Père André ; mais il a pratiquement une

égale valeur. C'est en effet une copie très complète et très soignée qui a pour auteur M. de Quens lui-même. Toutefois les conditions faites à M. Ollé-Laprune sont telles qu'il ne peut les accepter. En mai 1874, une vente aux enchères demeure également sans résultat. Finalement le précieux manuscrit, cédé à un prix raisonnable, est acquis par la Bibliothèque nationale. C'est là que le Père Ingold, de l'Oratoire, vint en chercher le texte pour en faire l'objet de la publication depuis si longtemps attendue. Il laissa de côté les analyses des différents ouvrages de Malebranche qui sont d'une médiocre utilité et qui risquent d'être fastidieuses. Mais il retint toute la partie biographique et documentaire et il la livra au public. Telle est l'origine du volume édité chez Poussielgue en 1886 et qui a pour titre : « La vie du R. P. Malebranche, prêtre de l'Oratoire, avec l'histoire de ses ouvrages, par le P. André, de la Compagnie de Jésus, publiée par le P. Ingold, de l'Oratoire. » Évidemment, ce livre ne rend pas inutile la lecture d'autres notices, surtout de l'éloge du P. Malebranche par Fontenelle : mais il est désormais le document par excellence auquel il faut recourir quand on veut bien connaître l'histoire de Malebranche et de ses écrits.

★
★★

Nicolas Malebranche naquit à Paris le 5 août 1638. Il était le dernier des nombreux enfants de Nicolas Malebranche, secrétaire du roi, qui avait été sous Richelieu le seul trésorier des cinq grosses fermes, et de Catherine de Lauzon dont un frère fut vice-roi du Canada, intendant de Bordeaux, puis conseiller d'État. De complexion faible et de conformation défectueuse, il fut élevé à la maison paternelle et entouré des soins les plus attentifs de sa mère, femme d'un sens très

délicat et d'une piété très élevée. C'est seulement après avoir achevé ses humanités qu'il alla chercher au dehors le complément de son éducation. A seize ans, il fit sa philosophie au collège de la Marche sous la direction d'un zélé péripatéticien, M. Rouillard, depuis recteur de l'Université de Paris. Pas plus que Descartes, il ne retira grand fruit de la philosophie du collège. En quittant la Marche, bien décidé déjà à recevoir les Ordres, il fit sa théologie en Sorbonne sans être beaucoup plus satisfait. On lui offrit alors un canonicat à Notre-Dame. Il le refusa. Le 18 janvier 1660, il choisit lui-même et fixa définitivement le cadre de sa vie en entrant dans la Congrégation de l'Oratoire.

Nous touchons ici à la première circonstance importante et on peut dire décisive de son existence. Fondé en 1611 par Pierre de Bérulle, depuis cardinal, l'Oratoire de France était alors gouverné par le P. Bourgoing. Rien de plus libéral, rien de plus favorable au développement autonome de chaque personnalité que cet Institut religieux caractérisé d'ailleurs par la plus haute piété. Bossuet a très bien défini l'esprit qui y régnait dans son oraison funèbre du P. Bourgoing. C'est une société qui n'a « d'autres liens que la charité, d'autres vœux solennels que ceux du baptême et du sacerdoce ». C'est une « Compagnie où une sainte liberté fait le saint engagement, où l'on obéit sans dépendre, où l'on gouverne sans commander, où toute l'autorité est dans la douceur et où le respect s'entretient sans le secours de la crainte ». En somme Malebranche trouvait là un sentiment vif de la liberté individuelle, un grand amour de la science désintéressée, un goût tout particulier de la méditation, et un éloignement assez sensible pour les contingences trop souvent profanes de l'action. Il y rencontrait aussi une orientation philosophique qui devait plus tard être le principe inspirateur de sa propre doctrine. Le car-

dinal de Bérulle, très favorable à la pensée et à l'entreprise de Descartes, avait incliné ses religieux vers l'adoption du cartésianisme. De plus l'Institut qu'il avait fondé professait pour Saint Augustin une prédilection qui avait pour effet de détacher ses membres d'Aristote pour les ramener à Platon. Les premiers Pères de l'Oratoire avaient eu l'idée de restaurer la philosophie platonicienne qui leur semblait plus noble, plus en accord avec la sublimité de la foi que celle qui avait servi de point de départ à la scolastique. Toutes ces circonstances formaient autour de Malebranche une atmosphère où il ne pouvait manquer de respirer à l'aise et qui était de nature à favoriser le développement de ses tendances spontanées, tendances à vrai dire encore inaperçues de lui-même, car il paraît bien que, pendant les premières années de son séjour à l'Oratoire, soit à la maison d'Institution comme novice, soit à la maison de la rue Saint-Honoré comme profès, il n'y connut guère d'autres avantages que ceux d'une vie intérieure très riche et d'une bonne formation sacerdotale. Ce n'est même pas du côté de la philosophie qu'il regarda d'abord. Il semble que sa vocation de métaphysicien soit sortie d'une espèce d'épreuve où il fut amené à se décider par une série d'éliminations successives. Le P. Lecoqte lui fit d'abord diriger ses études vers l'histoire, et notamment vers l'histoire ecclésiastique. Mais Malebranche, remarquant qu'il oubliait à mesure qu'il apprenait, se lassa bientôt de ce genre de travail. Il voulut donc se borner à étudier ce qui concerne l'Écriture Sainte et l'établissement de la Religion Chrétienne. Richard Simon, qui faisait alors partie de l'Oratoire, profita de ces dispositions pour essayer de l'initier à la connaissance de l'hébreu. Mais, là encore, après quelques tentatives, l'élève assez mal choisi d'un si excellent maître ne se sentit pas satisfait : à son avis il ne retirait

rien de ces nouvelles études pour mieux entendre l'Écriture. En réalité, il y avait plus qu'un accident particulier ou qu'un échec partiel dans l'insuccès de son effort : il éprouvait déjà pour les façons purement historiques de considérer les choses cette antipathie profonde qui devait plus tard se traduire en critiques si vives et en satires si aiguës de l'histoire et de l'érudition. Il n'était rebuté par les faits ou par les langues que parce qu'il aimait avant tout à méditer. Aussi est-ce dans un pur esprit de méditation intérieure qu'il se prépara au sacerdoce. Ordonné prêtre le 20 septembre 1664, à l'âge de vingt-six ans, il demeurait encore incertain de la voie dans laquelle son esprit s'engagerait.

Une circonstance fortuite allait lui révéler sa vocation de philosophe. En cette même année 1664, où il avait reçu la prêtrise, un ouvrage de Descartes, jusque-là inédit, était publié par Clerselier. Cet ouvrage, purement scientifique d'ailleurs, lui tomba sous la main. Le fait, insignifiant en lui-même, devait être gros de conséquences. Fontenelle en a fait le récit dans des termes qui méritent d'être rapportés. « Un jour, lisons-nous dans son *Éloge de Malebranche*, comme il passait par la rue Saint-Jacques, un libraire lui présenta le *Traité de l'homme* de M. Descartes qui venait de paraître. Il avait vingt-six ans et ne connaissait Descartes que de nom et par quelques objections de ses cahiers de philosophie. Il se mit à feuilleter le livre, et fut frappé comme d'une lumière qui en sortit toute nouvelle à ses yeux. Il entrevit une science dont il n'avait point d'idée, et sentit qu'elle lui convenait... Il acheta le livre, le lut avec empressement, et, ce qu'on aura peut-être peine à croire, avec un tel transport qu'il lui en prenait des battements de cœur qui l'obligeaient quelquefois d'interrompre sa lecture. L'invisible et inutile vérité n'est pas accoutumée à

trouver tant de sensibilité parmi les hommes, et les objets les plus ordinaires de leurs passions se tiendraient heureux d'y en trouver autant¹. » On peut dire que c'est cette circonstance qui apprit à Malebranche à se connaître lui-même. Et le fait que ce soit le *Traité de l'homme* de Descartes qui l'ait ainsi initié à cette connaissance est significatif et essentiel. Au premier abord, on est tenté de demeurer surpris en présence d'un tel effet déterminé par une telle cause. Car, dans cette œuvre posthume de Descartes, il n'est à vrai dire rien donné à ce que l'on peut appeler l'esprit métaphysique, et il ne s'y trouve rien en apparence qui puisse provoquer une élévation spéculative ou mystique de l'âme. Le livre tout entier consistait dans une longue explication mécanique du corps humain. Mais c'est précisément la nature des raisons constamment invoquées par Descartes, et c'est aussi la force et la clarté de la méthode employée par lui qui ravirent Malebranche au point qu'il fut comme extasié de sa lecture. Il pourra plus tard s'élever aux plus hauts sommets de l'idéalisme : mais la préoccupation scientifique et la rigueur de la méthode resteront toujours à la base de sa doctrine et constitueront un des éléments de son génie philosophique. Toujours est-il que ce qui l'attacha tout d'abord à Descartes, ce furent, comme le dit le P. Lelong, « la mécanique et la méthode de raisonner. » Ayant fait avec le *Traité de l'homme* la découverte de ce Descartes dont son régent de philosophie, au collège de la Marche, lui avait dit beaucoup de mal, il voulut connaître les autres ouvrages du philosophe, le *Discours de la Méthode*, les *Méditations*, les *Principes*. Il les lut avec la plus grande attention, et comme, pour les bien comprendre, il fallait connaître les mathémati-

1. *Éloges historiques des Académiciens*. Paris, chez Michel Brunet, 1742, t. I, pp. 429-430.

ques, il s'en informa très exactement. C'est ainsi que, pendant trois ou quatre ans, il s'appliqua à des études philosophiques et scientifiques. Au cours de ses travaux, il crut s'apercevoir que la métaphysique de saint Augustin complétait heureusement la physique cartésienne en traitant plus clairement que ne l'avait fait Descartes de certaines questions telles que l'essence des choses, la nature des idées, les vérités éternelles. Dès lors, sa préparation était achevée ; il allait pouvoir organiser sa pensée, écrire à son tour et produire au dehors une doctrine originale. A partir de ce moment, l'histoire de sa vie se confond avec l'histoire de ses écrits. Elle ne comporte guère d'autres événements que les succès qu'ils obtiennent, les adhésions qu'ils lui valent et les polémiques qu'ils lui suscitent.



Dès 1668, il avait entrepris son grand ouvrage *De la Recherche de la Vérité* qu'il composa dans ce double esprit d'attachement aux conceptions de Descartes et au platonisme de Saint Augustin que nous avons vu se former en lui. Les trois premiers livres, après avoir été un moment désapprouvés et empêchés de paraître par la censure à cause de leur cartésianisme, purent enfin être donnés au public au mois de mai 1674. Le succès en fut très grand. Si Foucher entreprit la critique de l'ouvrage, Arnauld s'y déclara favorable. Le second volume, qui contenait les trois derniers livres, parut avec une seconde édition du premier l'année suivante, c'est-à-dire en 1675, à la fin de septembre. Le succès redoubla. Les Pères de l'Oratoire, réunis en Assemblée Générale, sensibles à l'honneur que répandait sur eux le premier écrit de leur confrère, décidèrent unanimement que l'on remercie-

rait le Père Malebranche de ce qu'il travaillait si utilement pour le public. En 1678, parut un Tome III de la *Recherche*, « contenant plusieurs éclaircissements sur les principales difficultés des précédents volumes ». Du vivant même de l'auteur, la *Recherche* eut six éditions.

Entre temps il avait écrit et publié au cours de l'année 1676 ses *Conversations chrétiennes*. Cet ouvrage, composé à Marines, près de Pontoise, dans une maison de campagne de l'Oratoire, présentait sous forme de dialogue une justification de la religion et de la morale de Jésus-Christ. A vrai dire il ne faisait que revenir sur une doctrine déjà exposée dans la *Recherche*, mais il la proposait d'une façon nouvelle, plus vivante et plus familière, et il la mettait davantage en relief en la dégageant de considérations moins directement religieuses. Imprimée à Paris, la première édition fut bientôt enlevée. Une seconde ne tarda pas à paraître à Lyon et une troisième fut mise en vente en 1677 par un libraire de Bruxelles.

Une discussion très vive sur la grâce que Malebranche soutint avec Arnauld dans une conférence qui eut lieu entre eux au mois de mai 1679 donna naissance au *Traité de la nature et de la grâce* qui fut édité à Amsterdam en 1680. Cet écrit eut un grand retentissement. Les trois discours dont il se compose constituent essentiellement une théorie de la Providence édifiée sur le principe de la simplicité des voies et de la généralité des lois qui, aux yeux de l'auteur, régit aussi bien l'action surnaturelle que l'action naturelle de Dieu dans le monde. Le *Traité de la nature et de la grâce* rencontra tout d'abord presque autant de contradicteurs que de partisans, mais il fut acheté avec tant d'empressement et lu avec tant de passion qu'il en fallut faire quatre éditions en moins de quatre ans.

Dès 1676 Malebranche avait commencé de rédiger des *Méditations chrétiennes* où il reprenait toujours le développement de ses mêmes idées sur la morale et sur la religion. Il suppose cette fois que le Verbe Éternel intervient lui-même pour communiquer avec son fidèle disciple et pour l'instruire des vérités utiles à la formation de son esprit. Mais il n'avait composé à ce moment que quatre méditations qui firent partie en 1677 d'une publication de pure piété. En 1682 il se décida à reprendre son travail interrompu de 1676. Pour s'assurer un recueillement plus complet il se retira un certain temps dans l'abbaye de Perseigne. Ce monastère, occupé par des Bernardins réformés et situé dans le diocèse du Mans, était d'ailleurs un de ses lieux de retraite préféré. Il trouvait là la solitude qu'il aimait tant. Il y acheva le livre commencé six ans plus tôt et le fit imprimer à Cologne où il parut en 1683 sous le titre de *Méditations chrétiennes et métaphysiques*. Ce livre comprend vingt méditations et ne nous est plus guère connu que sous le titre simplifié de *Méditations chrétiennes*. Presque en même temps une seconde édition voyait le jour à Lyon.

C'est en cette même année 1683 qu'il se mit à la composition de son *Traité de morale*. Toujours avide d'isolement, il se retira à Raroy dans le diocèse de Meaux pour y travailler dans une plus grande paix. Il voulait constituer une morale qui fût méthodiquement démontrée ou expliquée par des principes rationnels. Ce nouveau livre parut à Rotterdam en 1684. C'était le cinquième ouvrage de grande importance que Malebranche livrait au public.

A vrai dire, pour qui sait lire, tous les éléments essentiels de sa métaphysique se trouvaient déjà renfermés dans la *Recherche de la Vérité*. Mais ils y étaient épars et plusieurs n'y figuraient qu'à titre de tendances ou d'indications. D'autre part, toutes les œuvres

du philosophe qui ont suivi *la Recherche* et qu'il a composées jusqu'à la date où nous sommes arrivés, ne font que reprendre et développer sous de nouvelles formes certains aspects de sa doctrine ; mais, dans cette répétition même, ils procèdent toujours avec plus de liberté que de rigueur et en tous cas ils n'offrent que des manifestations partielles de sa pensée. Or, en réalité, il n'y a pas de penseur plus systématique que Malebranche. Il comprit donc qu'il y aurait intérêt pour lui-même à présenter un exposé parfaitement ordonné et tout à fait complet de sa philosophie depuis son point de départ jusqu'à ses dernières conséquences. De là sortirent les *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion* qui furent publiés à Rotterdam en 1688. Une fois encore il adopta la forme du dialogue. Dans les *Entretiens sur la Métaphysique*, seul titre qui soit resté à ce livre, on trouve, dans un résumé très net, l'expression définitive et la vue d'ensemble des théories de Malebranche. Il a eu le dessein d'y enfermer en même temps, sans dispute et avec un ton de sérénité parfaite, une réponse générale à toutes les objections qui lui avaient été faites. La lecture de cet écrit peut donc à la rigueur suffire pour initier à la connaissance de sa philosophie. En 1696 une seconde édition des *Entretiens sur la Métaphysique* fut imprimée à Paris et complétée par trois *Entretiens sur la mort* placés à la suite.

Si aux écrits qui viennent d'être cités on joint le *Traité de la communication des mouvements* de 1692, un court *Traité de l'amour de Dieu* publié à Lyon en 1697, l'*Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu* donné à Paris en 1708, enfin les *Réflexions sur la prémotion physique* publiées également à Paris en 1715, on aura une idée suffisante et assez complète de l'œuvre de Malebranche. En 1711 il avait fait réim-

primer ses *Entretiens sur la Métaphysique et sur la mort*. En 1712 il donna deux nouvelles éditions de la *Recherche de la Vérité*; l'une en deux volumes in-4°, l'autre en quatre volumes in-12 imprimées toutes deux à Paris chez Michel David. Dans l'avertissement qui figure en tête de cette édition de 1712 de la *Recherche de la vérité*, Malebranche déclare que, de toutes celles qu'on a faites à Paris et ailleurs, elle est « la plus exacte et la plus ample ».

★
★★

Tous ces ouvrages valurent à Malebranche, de son vivant même, d'ardentes louanges et une grande célébrité. Il compta parmi ses admirateurs les plus notables personnages de son temps. Mais ses écrits soulevèrent aussi de nombreuses contradictions et l'engagèrent dans des discussions qui lui furent souvent pénibles. Il eût aimé n'avoir qu'à exposer ses idées de la façon la plus convaincante et la plus touchante. Il craignait ces façons de s'expliquer qui tournent si facilement à la dispute et il détestait d'avance les polémiques. Il écrivait à André le 16 février 1707: « Ma paresse aime mieux souffrir que de me justifier: peut-être s'accorde-t-elle en cela avec le devoir et la morale chrétienne ». Et encore: « Je vous avoue que l'opposition que je trouve à la vérité me dégoûte fort d'écrire, et qu'il y a longtemps que je désire le repos et la pratique de la vertu ». Et cependant c'est dans des polémiques interminables qu'il fut engagé. Disons d'ailleurs que, si son premier mouvement était pour éviter la lutte, son second mouvement était pour asséner le mieux possible ses ripostes et ses coups. Et néanmoins, jusque dans les écrits où il est le plus appliqué à sa propre défense, on sent l'homme plus apte à produire qu'à reproduire ses idées qu'à les ajuster au ni-

veau de l'esprit de ses adversaires ou qu'à les approprier aux nécessités de la lutte.

L'historique complet des polémiques soutenues par Malebranche appellerait de très longs développements. Il est du moins possible et utile d'indiquer avec quels adversaires il se rencontra et quels furent les sujets qui motivèrent ces rencontres.

D'abord, aussitôt après la publication du premier volume de la *Recherche de la vérité*, il eut à se défendre contre Foucher, chanoine de Dijon, dont la critique tout extérieure s'inspirait du probabilisme de la Nouvelle Académie. Foucher finit d'ailleurs par se rendre, et Malebranche, dans les éditions postérieures de la *Recherche*, supprima la préface et l'avertissement qui visaient Foucher.

En 1680 le Père Louis le Valois, jésuite, écrivit contre lui sous le pseudonyme de Louis de la Ville un livre où il insistait surtout sur l'incompatibilité de la doctrine de Malebranche avec le mystère de l'Eucharistie et où il l'accusait d'être hérétique sur cette matière. Les arguments du Père le Valois valaient d'ailleurs contre toute l'école cartésienne. Les réponses de Malebranche visèrent surtout à expliquer la possibilité de la Transsubstantiation et à faire voir que, « s'il était permis à un particulier de rendre suspecte la foi des autres sur des conséquences bien ou mal tirées de leurs principes, il n'y aurait personne qui pût se mettre à couvert du reproche d'hérésie ».

Ensuite s'engage la lutte si longue et plusieurs fois reprise de Malebranche et d'Arnauld, sur laquelle nous reviendrons plus tard en détail et pour le fond. C'est tout d'abord la question de la grâce qui fait naître le débat, et le *Traité* publié par Malebranche en 1680 vient préciser pour le public la nature du dissentiment qui existait entre lui et Arnauld sur ce sujet. Arnauld juge opportun de généraliser le débat et,

en 1683, dans son *Traité des vraies et des fausses idées*, il s'en prend aux principes mêmes sur lesquels s'appuie toute la philosophie de Malébranche. Ce dernier réplique. La *Réponse du Père Malebranche au livre des vraies et des fausses idées* paraît à Rotterdam en 1684. Elle donne lieu la même année à la *Défense de Monsieur Arnauld contre la réponse du Père Malebranche*. A cette *Défense*, Malebranche oppose trois lettres adressées à M. de Roucy. Arnauld est ainsi amené à publier les trois volumes de ses *Réflexions philosophiques et théologiques sur le nouveau système de la nature et de la grâce* dont le tome I, édité à Cologne en 1685, attaque Malebranche sur sa conception de l'ordre de la nature; le second volume combat sa théorie de l'ordre de la grâce; enfin le troisième critique le rôle qu'il attribue à Jésus-Christ comme distributeur de la grâce. Deux lettres de Malebranche imprimées en 1687 mettent fin à cette première partie du débat qui est suivie d'une trêve de sept années. Mais cette trêve ne profite guère à Malebranche; car les accusations d'Arnauld, sinon Arnauld lui-même, déterminent, après une dénonciation de Monsieur Dirois, Docteur de Sorbonne, et du Père Le Dron, Docteur de Louvain, un décret de Rome qui est rendu le 29 mai 1690 et qui met à l'Index le *Traité de la nature et de la grâce*. D'ailleurs Arnauld ne tarde pas à rentrer en scène contre Malebranche à propos des démêlés de ce dernier avec Régis. Dans une lettre à Malebranche il se plaint que celui-ci l'ait traité comme si ses objections n'avaient pas été décisives et qu'il lui ait prêté des sentiments faux à l'égard de saint Augustin. Cette lettre paraît dans le *Journal de Paris* du 28 Juin 1694. Mais Arnauld touchait au terme de sa vie. Six semaines plus tard il mourait dans les Pays-Bas âgé de quatre-vingt-deux ans et ayant combattu jusqu'au bout pour les idées qui lui

étaient chères. Chose étrange, la mort de l'un des deux adversaires ne mit pas fin à la dispute. En 1699, la publication de deux lettres posthumes d'Arnauld contre Malebranche amena ce dernier à composer une réponse qui fut publiée en 1704. Enfin, reprenant à la fois toutes les attaques du grand janséniste, il essaya d'en faire justice dans son petit traité *Contre la prévention* publié également en 1704 et où il soutient le paradoxe que, étant données toutes les vertus que l'on attribue à Arnauld, il est moralement impossible que celui-ci ait réellement écrit les ouvrages qu'on lui prête.

La polémique avec Bossuet est à certains égards un épisode de la lutte contre Arnauld ; mais elle a une évolution propre, elle subit des fluctuations diverses et elle mérite d'être signalée à part, à raison de la peine profonde qu'elle causa à Malebranche. Bossuet est opposé à la doctrine soutenue dans le *Traité de la nature et de la grâce*. C'est à grand peine qu'on l'empêche d'écrire contre l'auteur de ce traité ou du moins de publier ce qu'il a écrit contre lui. En 1683, dans l'oraison funèbre de la reine Marie-Thérèse d'Autriche, il critique par des allusions transparentes et d'une façon très vive les vues de Malebranche sur la Providence. Il est d'ailleurs piqué au vif par l'obstination persévérante de Malebranche à refuser de conférer avec lui. Cependant plus tard ses préventions faiblissent au moins momentanément. La lecture des *Entretiens sur la métaphysique* lui fait concevoir beaucoup d'estime pour l'auteur et lui permet de mieux entrer dans son système. Enfin, en 1697, après avoir lu le *Traité de l'amour de Dieu*, Bossuet fut ravi : il alla le premier rendre visite à Malebranche, lui offrit son amitié et lui demanda la sienne : leur réconciliation fut sincère et constante.

Avec Leibniz, les discussions de Malebranche ont

porté sur la question des lois du mouvement. En 1686 Leibniz avait attaqué dans le *Journal de Leipzig* la théorie formulée sur ce sujet dans la *Recherche de la Vérité*. Cette critique attira l'attention de Malebranche sur les objections que soulevait la thèse cartésienne relative à la conservation invariable de la même quantité de mouvement dans l'univers. Après une controverse qui le provoqua à élaborer en 1691 tout un système des lois de la communication des mouvements, il finit par se convaincre lui-même de la fausseté ou plutôt de l'équivoque du principe de Descartes et il modifia son sentiment. Le Père André dit à ce sujet : « Il avoua son erreur avec autant de joie que s'il eût publié une découverte... Monsieur Leibniz, charmé de sa vertu, lui rendit une réponse telle qu'il la méritait ».

Contre Régis, qui avait entrepris de donner un système complet de philosophie, mais qui professait un cartésianisme tronqué et superficiel, Malebranche eut à discuter sur la nature des idées, sur les plaisirs des sens, sur les diverses apparences de grandeur sous lesquelles on voit le soleil et la lune à l'horizon et au méridien. Cette polémique conduisit Malebranche à étudier de plus près notamment cette dernière question. Elle fut tranchée en sa faveur par une consultation de géomètres. Régis s'inscrivit en faux contre la valeur de cette consultation. Malebranche répliqua en se bornant à le défier d'obtenir pour ses opinions de semblables autorités.

Avec Fénelon, Malebranche se trouva en lutte pour la question du pur amour. Dans la querelle du quiétisme, il n'avait été d'abord que spectateur, lorsqu'il y fut engagé par le bénédictin dom Bernard Lamy qui, malgré toutes les protestations de Malebranche, prétendait avoir trouvé dans les œuvres de celui-ci la théorie du pur amour. C'est pour établir qu'il avait

toujours occupé et qu'il occupait encore une position nettement contraire que Malebranche composa son *Traité de l'amour de Dieu* dont l'impression, empêchée à Paris par l'influence de Fénelon, fut faite à Lyon en 1697. La controverse ne prit fin que par l'ordre qui fut donné au Père Lamy par ses supérieurs de garder le silence. D'ailleurs, à ce moment même, c'est-à-dire en 1699, le livre des *Maximes des saints* venait d'être condamné à Rome.

La polémique principale de Malebranche avec les Jésuites se produisit à propos des affaires de leurs missions de Chine. Très lié avec Malebranche depuis son retour de Chine, Monsieur de Lyonne, évêque de Rosalie et Vicaire apostolique, avait persuadé à Malebranche de réfuter les erreurs des Chinois. De là l'*Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois*. Les Jésuites, qui avaient déjà des difficultés avec Rome pour leur apostolat d'Extrême-Orient, se crurent visés dans cet ouvrage et publièrent en juillet 1708 dans le *Journal de Trévoux* une critique de l'entretien. La réponse de Malebranche n'ayant été insérée par le rédacteur du *Journal de Trévoux* en décembre 1708 que d'une manière partielle et tendancieuse, la victoire morale resta à Malebranche. Mais une autre controverse, secondaire celle-là, le mit à nouveau aux prises avec les Pères de la Compagnie de Jésus. Elle eut pour occasion le *Traité de l'existence de Dieu*, que Fénelon avait publié en 1712. Cet ouvrage adoptait et confirmait visiblement certaines thèses chères à Malebranche. Mais la seconde édition parut avec une préface composée par le Père de Tourne mine dans laquelle ce dernier entreprenait manifestement d'attaquer Malebranche et dénaturait d'autre part le sens véritable du *Traité de l'existence de Dieu*. Malebranche se contenta d'une déclaration discrète par laquelle Fénelon désavoua la préface du

Père de Tournemine et d'une rétractation du Père Le Tellier qui fut rendue publique par le *Journal de Trévoux* de novembre 1713.

Enfin Malebranche dut prendre parti contre un livre de Boursier publié en 1713 et qui avait pour titre : *Action de Dieu sur les créatures ou de la prémotion physique*. L'auteur l'attaquait sur la question des lois générales dans l'ordre de la nature et dans l'ordre de la grâce et il soutenait la thèse thomiste de la prémotion. Le *Traité de la prémotion physique* publié en 1715 et qui fut le dernier écrit de Malebranche eut précisément pour objet de répondre à ces attaques. D'ailleurs, après un succès éphémère dû surtout au jansénisme de l'auteur, le livre de Boursier ne tarda pas à tomber dans l'oubli.

Avec cette fin de la dernière polémique de Malebranche nous touchons en même temps au terme de sa vie. Il y avait déjà longtemps qu'il souffrait d'infirmités pénibles. Il approchait d'ailleurs de sa soixante-dix-huitième année. Depuis une maladie très grave qu'il avait faite aux environs de l'année 1694 et au cours de laquelle il avait été condamné par les médecins, il s'était proposé plus que jamais de se rendre familière la pensée de la mort. « J'y veux penser, disait-il, et y faire penser ». C'est cet état d'esprit qui avait donné naissance à ses *Entretiens sur la mort* édités en 1696. Et depuis ce moment il n'avait cessé de faire de ce grave sujet l'objet de ses méditations continuelles. Il séjournait à Villeneuve-Saint-Georges chez son ami le président de Metz et il était déjà fort languissant lorsque, le 20 juin 1715, il tomba gravement malade. Ramené à Paris trois jours après, il y reçut à Saint-Honoré la visite de l'abbé de Marbeuf auquel il déclara qu'il ne relèverait pas de cette maladie. Elle devait en effet l'emporter, mais seulement après quatre mois de souffrances aiguës. Pendant ce temps il fit paraître,

avec une tranquillité d'âme admirable, une parfaite présence d'esprit et une rare vigueur de raison. Il appliquait son attention aux circonstances de sa maladie et aux troubles organiques qui l'accompagnaient avec une curiosité toujours en éveil qui prouvait bien que la préoccupation scientifique n'avait pas faibli en lui depuis le jour lointain où la lecture du *Traité de l'homme* de Descartes lui avait révélé sa vocation de philosophe. Il mourut sans agonie le 13 octobre 1715 dans un état de parfaite lucidité.



Le terme qui a servi souvent à qualifier la nature d'esprit de Malebranche doit être retenu : c'est un méditatif. Par là il faut entendre d'abord qu'il sait résister aux impressions du dehors pour concentrer toute sa force d'attention à l'intérieur de lui-même et pour tirer de ses réflexions la lumière sur les sujets qui l'occupent. Cependant, au regard de nos habitudes actuelles, ce terme pourrait éveiller l'idée d'une façon plus ou moins individuelle, arbitraire, subjective de traiter des problèmes philosophiques, et le mot de méditatif pourrait aller facilement rejoindre celui de visionnaire qui lui fut si souvent et dès l'abord appliqué. Il ne serait guère juste d'oublier qu'il y a un autre sens de ce mot. La méditation peut n'être pas un jeu, ni même une simple manière d'en appeler à des sentiments tout individuels, à des intuitions toutes subjectives. Elle peut être cela sans doute ; mais elle peut être aussi la forme d'un contenu plus objectif et plus impersonnel qu'on ne croit. Elle peut être l'action plus ou moins continue par laquelle l'esprit s'abstrait des causes extérieures d'erreur ou d'illusion pour s'attacher en lui aux conditions permanentes de toute connaissance et pour accomplir ses démarches selon

ces conditions. Elle peut donc être autre chose qu'une manière de se replier sur soi pour voir exclusivement soi et juger de tout le reste d'après soi. Elle peut être l'effort pour établir en soi et développer par soi une suite méthodique d'idées dont la valeur relève d'autre chose que de l'action même intérieure qui a servi à les susciter. Elle peut se lier aux modes les plus précis de raisonnement. Il ne faut pas oublier que la principale œuvre métaphysique de Descartes est intitulée *Méditations*. Et, pour revenir à Malebranche, songeons que, s'il médite, il médite en cartésien, c'est-à-dire en homme qui s'applique à développer des idées claires et distinctes, qu'il appelle directement à la constitution de sa doctrine ses connaissances et sa culture de géomètre et de savant. En maintes rencontres au reste il a justifié ce qu'il appelle « le métier des méditatifs », métier qui « devrait être celui de toutes les personnes raisonnables. » Il s'est éloquemment défendu contre le préjugé qui traite sa philosophie de mystérieuse. Il prétend par ce qu'on nomme visions défendre la raison contre l'imagination. « Car la vérité, dit-il, avec une très discrète amertume et une très calme ironie, n'est bonne à rien en ce monde. Ceux qui la recherchent sont des visionnaires, des esprit particuliers, des personnes dangereuses qu'il faut éviter comme l'air contagieux ». (*Traité de morale*, 1^{re} partie, chap. XII.)

On l'a souvent rapproché de Platon et il a en effet de ce dernier l'art délicat avec lequel, sans secousses et sans vertiges, il transporte l'esprit vers les objets les plus élevés, vers ce monde intelligible, ce monde des Idées où il vit en quelque sorte familièrement. Il a aussi de Platon cette sorte d'ironie fine à l'égard de ce qui prétend s'imposer par la force des sens ; il a de lui à un singulier degré de puissance la faculté de s'unir immédiatement avec la vérité supra-sensible,

faculté réchauffée et soutenue par un mysticisme ou tout au moins par une sorte de mysticisme que ne connut point Platon. Mais ce mysticisme qui est chez lui une disposition d'âme ne prétend pas se faire valoir par lui-même : il ne peut se satisfaire que par des formes et des expressions rationnelles dont le sens premier ne tient pas à des préoccupations mystiques. Il a dit que rien n'est plus sûr que la lumière et ce qu'il offre dans sa doctrine, encore que des sentiments personnels en puissent être le ressort, ce sont des pensées et non des sentiments. Il est par là dans la tradition des grands chrétiens du XVII^e siècle, qui étaient convaincus que la foi, si elle dépasse la raison, en reste cependant parente et qu'il y a une impersonnalité du vrai qui l'élève bien au-dessus des simples aspirations de notre être individuel. Si, dans ce besoin et ce goût de lumière, il peut paraître manquer de chaleur, c'est surtout parce qu'il est persuadé que l'essentiel de la vérité est dans un appel à la raison et non dans un recours aux puissances irrationnelles de notre nature.

C'est donc dans un sens très spécial et nettement défini que Malebranche est un spéculatif. Et ce sens se précise encore si l'on considère qu'il est en même temps un savant dans toute la rigueur du terme. Sans doute il n'a pas le génie scientifique et la puissance d'invention d'un Descartes : mais il a dans cet ordre de choses des connaissances précises et étendues et il est parfaitement informé du mouvement et des conclusions des différentes sciences à son époque. Ce n'est pas tout : à sa qualité de savant il joint celle de critique. Critique, il l'est avec une ingéniosité d'observation merveilleuse et une vivacité mordante d'exposition. Il institue une critique impitoyable de ceux qui se vouent à des travaux de pure érudition, étant bien compris qu'il entend par érudition un fatras de connaissances

vaines accumulées par une curiosité prétentieuse et inutile. Il entreprend la critique d'Aristote considéré comme un juge qui rend des sentences sans appel et il enveloppe dans un mépris non dissimulé les philosophes qui se réclament de son autorité comme de l'instrument d'une domination tyrannique. Il poursuit encore à travers de longues pages la critique des écrivains qui représentent selon lui le libertinage de l'imagination, tels que Sénèque, Tertullien et Montaigne. Et l'on dirait parfois, à la façon dont il s'en prend à Montaigne, qu'il veut s'arrêter lui-même sur la pente de quelques défauts dont il pourrait ne pas être exempt. Il semble qu'il redoute à son tour de donner parfois carrière à l'humeur causeuse et au goût des digressions spirituelles. Mais lui du moins s'efforce de ramener toutes ses fines observations des choses, toutes ses analyses et toutes ses vues de moraliste à la souveraineté de la pensée.

Enfin il a une très belle langue : une langue facile, harmonieuse, lumineuse qui aime à se déployer à l'aise quoiqu'elle ne soit pas incapable de se contracter en des formes denses ; une langue animée du mouvement le plus naturel et relevée par des images qui apparaissent sans effort et qui ont de l'éclat sans éblouir ; une langue qui va parfois jusqu'au lyrisme, mais en se gardant toujours de ce qui serait trop extérieur et en observant jusqu'au bout quelque chose d'intime et de secret dans son allure ; une langue un peu trop abondante peut-être, usant plus que de raison de l'expression toujours la même pour persuader plus sûrement, un peu trop spécieuse aussi par moments, mais en somme d'une largeur égale à l'intelligence qui la met en œuvre et qui, attentive à ne pas la prendre du dehors, l'invente au fur et à mesure de ses besoins selon sa manière et ses tendances.

CHAPITRE II

LES RAPPORTS DE LA PHILOSOPHIE ET DE LA RELIGION.

Dans son éloge de Malebranche, Fontenelle dit : « Le dessein qu'il a eu de lier la Religion à la Philosophie a toujours été celui des plus grands hommes du christianisme. Ce n'est pas qu'on ne puisse assez raisonnablement les tenir toutes deux séparées et, pour prévenir tous les troubles, régler les limites des deux empires ; mais il vaut encore mieux réconcilier les Puissances et les amener à une paix sincère. Quand on y a travaillé, on a toujours traité avec la philosophie dominante, les Anciens Pères avec celle de Platon, saint Thomas avec celle d'Aristote, et à leur exemple le Père Malebranche a traité avec celle de Descartes, d'autant plus nécessairement que, à l'égard de ses principes essentiels, il n'a pas cru qu'elle dût être, comme les autres, dominante pour un temps. » L'observation de Fontenelle est juste, sauf peut-être en cette nuance d'expression qui laisserait entendre que la conciliation de la philosophie et de la religion

a été pour Malebranche une œuvre d'accommodation plus ou moins artificielle : comme nous le verrons plus loin, c'est avec une sincérité entière et à partir des profondeurs les plus intimes de sa pensée qu'il a conçu, non pas le rapprochement, mais bel et bien l'union durable du Cartésianisme et de la Révélation. A cette réserve il faut avoir bien soin d'ajouter que la position prise par Malebranche philosophe à l'égard de la foi et par Malebranche théologien à l'égard de la raison n'est ni simple en elle-même, ni invariable aux diverses époques de sa vie. La relation qu'il conçoit entre la Philosophie et la Religion ou la Raison et la Foi est beaucoup plus délicate et plus complexe qu'il ne peut sembler tout d'abord. Et en même temps, si un examen superficiel de ses œuvres donne à penser qu'il a toujours professé la même doctrine sur les rapports réciproques des deux ordres rationnel et révélé, une étude plus attentive, conduite selon l'ordre chronologique de la composition de ses ouvrages, semble bien indiquer qu'il y a eu progrès dans sa conception, et progrès dans le sens d'un rapprochement toujours plus intime de la raison et de la foi. Sans doute, d'un bout à l'autre de sa vie, il a été à certains égards inébranlable dans son attitude : c'est ainsi que, si jamais il n'a méconnu les droits de l'autorité en matière de croyance religieuse, jamais non plus, et on pourrait peut-être dire jamais surtout, tout en liant la philosophie à la religion, il n'a cessé d'affirmer et de montrer que cette liaison réserve pour lui les droits très stricts de la connaissance rationnelle. En cela il a été et est resté purement cartésien. Mais il est loin de s'être établi du premier coup dans les conceptions qui se traduiront un jour pour lui dans des formules où apparaîtra de plus en plus le rapport réciproque de la raison et de la foi. Il s'est acheminé vers cette manière de voir les choses, en s'écartant

toujours davantage de Descartes, à partir d'une donnée initiale qui était beaucoup plus voisine du cartésianisme.

Or on sait avec quelle rigueur Descartes, en vertu même du principe de l'évidence, avait mis à part les vérités de la foi. En cela il n'obéissait pas seulement aux suggestions de sa prudence bien connue : il voulait aussi très délibérément marquer la fin de la conception scolastique qui, procédant par voie de juxtaposition, avait amalgamé les données de la foi et les vues de la raison dans un ensemble qu'il jugeait mal défini et où il voyait un obstacle au libre développement de l'une et de l'autre. Il entreprit de dissoudre cette union qu'il regardait comme gênante et préjudiciable pour les deux disciplines en cause. Pour lui, il y a deux ordres de vérités qui ne sont pas seulement distincts, mais séparés l'un de l'autre et sans passage possible de l'un à l'autre. Le domaine de la raison est posé d'un côté avec l'évidence pour criterium ; le domaine de la foi est posé d'un autre avec l'autorité pour criterium. De là la vigueur avec laquelle Descartes revendique l'autonomie de la raison dans les limites de la compétence qui lui est propre : de là la ténacité avec laquelle il défend toujours ses droits contre l'intervention abusive de l'autorité en matière de science. Pour la recherche scientifique ou pour la construction métaphysique la raison ne relève que d'elle-même et elle ne doit suivre d'autre lumière que celle de l'évidence. Nous sommes ici dans l'ordre de l'intelligibilité pure. Inversement, Descartes établit la possibilité et l'existence de la révélation uniquement sur la toute-puissance divine, toute-puissance qui fait que Dieu est capable d'ajouter aux vérités saisissables par notre esprit des vérités qui le dépassent. Si les raisons formelles de croire peuvent venir de la lumière naturelle, matériellement l'objet de la

foi reste invinciblement obscur et l'action de la grâce, qui s'ajoute à la volonté pour déterminer son assentiment aux vérités surnaturelles, garde le caractère d'une motion pratique sans illumination intellectuelle. La foi n'est pas une connaissance, ni une aspiration à la connaissance : elle est l'adhésion à une révélation inaccessible en elle-même et proposée du dehors par voie d'enseignement. L'autorité enseignante a des titres à faire valoir : le dogme enseigné n'a pas de justifications à produire. Descartes est un croyant sincère, mais il met la raison en dehors de la foi proprement dite. Nous sommes ici dans le domaine de la pure autorité.

*
**

Visiblement, à son point de départ, Malebranche reste influencé par cette conception de Descartes. Quand on lit la *Recherche de la Vérité*, on est sans doute frappé par l'esprit chrétien qui anime la métaphysique de l'auteur, par le rapport qui y est marqué entre les doctrines chrétiennes et certaines explications ou analyses philosophiques : c'est ainsi que Malebranche insiste sur la relation qui existe entre la notion traditionnelle du péché et la théorie des sens. Mais en somme la préoccupation cartésienne est encore dominante. On se trouve le plus souvent en présence de déclarations qui visent à prévenir les empiètements de la raison sur la foi ou de la foi sur la raison et qui rappellent leurs essentielles différences avec une insistance comparable à celle de Descartes lui-même. Dans un passage de la *Recherche* que l'on croirait écrit après la lecture du fragment de Préface de Pascal pour le *Traité du vide*, — si l'on ne savait pas d'ailleurs que ce fragment a été publié pour la première fois par Bossuet en 1779, — Malebranche expose

que « les choses de la foi ne s'apprennent que par la tradition » et que « la raison ne peut pas les découvrir ». Dans les choses de la foi, ce n'est donc pas « un défaut de chercher ce qu'en a cru par exemple saint Augustin ou un autre Père de l'Église, ni même de rechercher si saint Augustin a cru ce que croyaient ceux qui l'ont précédé ». « Mais, ajoute Malebranche, les choses qui dépendent de la raison leur sont tout opposées, et il ne faut pas se mettre en peine de ce qu'en ont cru les Anciens pour savoir ce qu'il en faut croire. Cependant je ne sais par quel renversement d'esprit certaines gens s'effarouchent si l'on parle en Philosophie autrement qu'Aristote, et ne se mettent pas en peine si l'on parle en Théologie autrement que l'Évangile, les Pères et les Conciles... En matière de théologie, on doit aimer l'Antiquité parce qu'on doit aimer la vérité et que la vérité se trouve dans l'Antiquité... Mais en matière de philosophie on doit au contraire aimer la nouveauté par la même raison qu'il faut toujours aimer la vérité, qu'il faut la rechercher et qu'il faut avoir sans cesse de la curiosité pour elle. Si l'on croyait qu'Aristote et Platon fussent infaillibles, il ne faudrait peut-être s'appliquer qu'à les entendre ; mais la raison ne permet pas qu'on le croie. La raison veut au contraire que nous les jugions plus ignorants que les nouveaux philosophes puisque, dans le temps où nous vivons, le monde est plus vieux de deux mille ans et qu'il a plus d'expérience que dans le temps d'Aristote et de Platon, comme l'on a déjà dit, et que les nouveaux philosophes peuvent savoir toutes les vérités que les Anciens nous ont laissées et en trouver encore plusieurs autres ». (*Recherche de la Vérité*. Livre II. Seconde partie. Chapitre v). Pour toutes les opinions humaines qui n'ont pas de rapport à la foi, la raison seule est juge, et, quant aux choses de la foi, Dieu nous en instruit

d'une façon toute différente de celle dont il nous découvre les choses naturelles. Et cela doit régler notre attitude : « Il faut se soumettre également à la foi et à l'évidence ; mais dans les choses de la foi il ne faut point en chercher l'évidence avant que de les croire, comme dans celles de la nature il ne faut point s'arrêter à la foi, c'est-à-dire à l'autorité des philosophes ». (*Recherche*. Livre I. Chapitre III, 2.)

Pour la foi, en tant que foi, l'intelligence des vérités auxquelles l'esprit adhère n'est pas strictement requise, et c'est même en un sens le caractère propre de la foi de suppléer à l'office que remplit normalement l'intelligence en présence d'un objet à connaître. « Le Fils de Dieu, qui est la Sagesse du Père, ou la Vérité éternelle, s'est fait homme et s'est rendu sensible pour se faire connaître aux hommes charnels et grossiers. Il les a voulu instruire par ce qui les aveuglait ; il les a voulu porter à son amour et les détacher des biens sensibles par les mêmes choses qui les captivaient. Agissant avec des fous il s'est servi d'une espèce de folie pour les rendre sages. Ainsi les gens de bien et ceux qui ont le plus de foi n'ont pas toujours le plus d'intelligence. Ils peuvent connaître Dieu par la foi et l'aimer par le secours de la grâce sans savoir qu'Il est leur tout de la manière dont les philosophes peuvent l'entendre, et sans penser que l'intelligence abstraite de la vérité soit une espèce d'union avec Lui ». (*Recherche*. Liv. V. Ch. v). Ce n'est pas à dire cependant qu'il n'y ait rien dans la foi qui ne dépasse ce que peut concevoir une intelligence éclairée. Tant s'en faut ; et Malebranche n'hésite pas à confesser que les vérités de la foi sont infiniment au-dessus de notre esprit ; il insiste sur la limitation et la faiblesse de l'esprit humain qui lui apparaît comme incapable de rien comprendre de ce qui touche en quelque manière à l'infini. Il conseille « d'écouter

plutôt notre foi que notre raison et de tendre à Dieu, non pas tant par nos forces naturelles, qui depuis le péché sont toutes languissantes, que par le secours de la foi, par laquelle seul Dieu veut nous conduire dans cette lumière immense de la vérité qui dissipera toutes nos ténèbres ». (*Recherche. Conclusion des trois derniers livres.*) Mais précisément parce qu'il y a des dogmes de la foi qui sont fort au-dessus de notre esprit, le plus grand tort qu'on puisse leur faire est de vouloir les expliquer à tout prix et au moyen d'arguments empruntés à une philosophie incertaine et inexacte. La raison par exemple ne nous fait point comprendre qu'il y ait un Dieu en trois personnes, ni que le corps de Jésus-Christ soit réellement présent dans l'Eucharistie. Dès lors les raisonnements qu'apportent quelques scolastiques pour prouver et pour expliquer ces mystères sont plus propres à convaincre sans peine ceux qui en réalité sont déjà convaincus qu'à persuader ceux qui ne le sont pas et qui seuls ont besoin de l'être, et de tels raisonnements ne manquent pas de provoquer les railleries de ces derniers. Ce qui importe avant tout, c'est de ne pas essayer de faire participer ces explications obscures et mal fondées de l'autorité des dogmes eux-mêmes ; c'est d'éviter de s'en servir pour contester et combattre des connaissances appuyées sur des idées claires et distinctes. Par exemple on invoque le dogme de la Transsubstantiation pour condamner la doctrine qui fait consister l'essence de la matière dans la seule étendue. Or il ne serait sans doute pas impossible d'expliquer comment cette conception de la matière peut parfaitement s'accorder avec ce que la foi nous enseigne sur le mystère eucharistique¹. Mais ne con-

1. Malebranche un peu plus tard fut amené à tenter lui-même cette explication qu'il donna dans un court Mémoire : *Explication de la possibilité de la Transsubstantiation*. Ce Mémoire de quinze

vient-il pas plutôt de remarquer que les Pères de l'Église ont toujours présenté ce mystère comme incompréhensible ; que, loin de chercher à philosopher pour en rendre compte, ils se sont d'ordinaire bornés à quelques comparaisons plus ou moins exactes, susceptibles d'en donner une idée sans en apporter une explication. La meilleure attitude pour nous est d'imiter leur réserve et de ne pas nous engager dans la démarche imprudente qui consisterait à rechercher une explication claire et facile de la manière dont le corps de Jésus-Christ se trouve dans l'Eucharistie. Contre ceux qui, ne gardant pas cette réserve, prétendent abriter sous l'autorité des dogmes la valeur des notions et des principes d'une philosophie confuse, nous avons le droit de rappeler que « les manières dont on explique les mystères de la foi ne sont pas de foi ». (*Recherche*. Liv. III. Seconde partie. Chap. VIII.) Et n'oublions pas que saint Thomas s'en est rapporté à saint Augustin pour proclamer avec lui qu'« il est bien dangereux de parler décisivement sur des matières qui ne sont point de la foi comme si elles en étaient ». *Recherche*. Liv. II. Seconde partie. Chap. VIII, 3).

En réalité, « les mystères de la foi étant d'un ordre surnaturel, il ne faut pas s'étonner si nous n'en avons pas d'évidence puisque nous n'en avons pas même d'idées ». (*Recherche*. Liv. I. Chap. III, 2.) Entendons par là, ainsi que l'explique Malebranche dans le *Troisième Éclaircissement*, « des idées claires qui produisent la lumière et l'évidence, et par lesquelles on a *compréhension* de l'objet, si l'on peut parler ainsi ». A coup sûr il y a de certaines idées sans lesquelles la croyance elle-même ne pourrait avoir lieu. Croire que le Fils de Dieu s'est fait homme ou qu'il y a trois

personnes en Dieu suppose que l'on a quelque idée de l'union du Verbe avec notre humanité ou quelque idée de ce qu'est une personne. Mais ce n'est pas là une idée claire par laquelle pourrait être compris l'objet même du mystère. D'ailleurs il y a des « vérités qui peuvent être prouvées par la raison aussi bien que par la tradition, comme l'immortalité de l'âme, le péché originel, la nécessité de la grâce, le désordre de la nature et quelques autres ». (*Recherche*. Liv. III. Première partie. Chap. II.) Il peut même sembler ici que Malebranche étend singulièrement l'ordre des vérités rationnellement démontrables. En revanche, il est plus proche de l'opinion commune des théologiens et des philosophes quand il dit qu'« il est très nécessaire de savoir quelques vérités de métaphysique. La connaissance de la cause universelle ou de l'existence d'un Dieu est absolument nécessaire puisque même la certitude de la foi dépend de la connaissance que la raison donne de l'existence d'un Dieu ». (*Recherche*. Liv. IV. Chap. VI, 2). L'existence de Dieu et la véracité divine sont en effet des connaissances naturelles de la raison plutôt que des articles de foi : sans elles la foi ne saurait être fondée.

★
★★

Quoi qu'il en soit de cette théorie des vérités communes à la raison et à la foi, ou des vérités rationnelles nécessaires ou profitables à la foi, on peut dire tout d'abord, d'une manière générale, que, sous des formes différentes, Malebranche dans la *Recherche de la Vérité* paraît insister plutôt sur la nécessité de mettre à part les unes des autres, d'un côté les vérités naturelles qui relèvent de la connaissance claire et distincte et qui ne relèvent que d'elle, et d'un autre côté les vérités de la foi qui s'appuient sur la ré-

vélotion, sur la tradition et sur l'autorité. Il y a donc un premier aspect de sa pensée qui lui fait surtout envisager et défendre l'indépendance relative de la raison et de la foi.

Cependant, même dans la *Recherche de la Vérité*, nous trouvons la brève formule d'un rapport plus intime entre la raison et la foi : « C'est la même Sagesse, dit Malebranche, qui parle immédiatement par elle-même à ceux qui découvrent la vérité dans l'évidence des raisonnements, et qui parle par les Saintes Écritures à ceux qui en prennent bien le sens ». *Recherche*. Livre VI. Seconde Partie. Ch. vi). Or c'est cette conception qui prédominera dans les œuvres ultérieures de Malebranche et qui, malgré la diversité des moyens dont elles usent, établira un rapprochement plus étroit entre la Religion et la Philosophie. Car, si les procédés qui font que nous accédons à la vérité sont divers, selon qu'il s'agit de la foi ou de la raison, la vérité est identique et en elle-même indivisible. Il faut donc qu'il y ait dans la foi, malgré l'incompréhensibilité de ses dogmes et de ses mystères, quelque chose où la Raison se retrouve, comme il faut que la Raison par son naturel exercice nous conduise à l'affirmation de vérités essentielles à la religion. « Vous devez, est-il dit dans les *Conversations chrétiennes* (Quatrième Entretien) croire ce qui doit être cru, mais vous devez tâcher de voir ce qui peut et par conséquent ce qui doit être vu. Car il faut que la foi nous conduise à l'intelligence : il ne faut pas céder la raison au parti ennemi de la Vérité. Il faut tâcher de faire comprendre aux libertins et aux ignorants que la Sagesse Incarnée, qui instruit et qui gouverne l'Église, est d'accord avec elle-même, avec la Sagesse éternelle qui préside à tous les esprits » ¹.

1. *Conversations chrétiennes*. Édition de 1702. P. 182.

Ainsi, pour Malebranche, « il faut que la foi nous conduise à l'intelligence ». En adoptant cette formule, il se sépare nettement de Descartes, qui n'aurait jamais admis une pareille doctrine. Par là même il insinue qu'il y a un genre d'intelligibilité dont peuvent se réclamer les mystères chrétiens ; et cette intelligibilité est double. — D'une part les dogmes révélés servent à rendre compte de faits ou apparemment contradictoires ou naturellement inexplicables. C'est ainsi, observe encore Malebranche dans les *Conversations chrétiennes*, que « le mystère de la Trinité s'accommode parfaitement avec la raison quoique en lui-même il soit incompréhensible : je veux dire que, en le supposant, on peut accorder ensemble des faits qui se contredisent et justifier la sagesse de Dieu, nonobstant le désordre de la nature et la permission du péché, ce qu'on ne peut faire assurément par toute autre voie ». (Cinquième Entretien ¹). En ce premier sens l'intelligibilité des mystères consiste en ce qu'ils peuvent être des principes d'explication métaphysique. — Mais Malebranche va plus loin et soutient qu'il y a un autre genre d'intelligibilité des mystères qui, sans les supprimer comme mystères, puisque notre raison ne les aurait pas découverts et qu'elle est incapable de scruter dans leur fond les manifestations de la puissance de Dieu, fait néanmoins qu'ils sont explicables et qu'ils peuvent être l'objet d'une interprétation rationnelle. « Il est permis d'expliquer même les mystères, pourvu qu'on le fasse selon l'analogie de la foi et qu'on suppose comme incontestables les dogmes reçus dans l'Église. Les Pères en ont ainsi usé. Il n'y a point de plus grand mystère que celui de la Trinité ; et saint Augustin a composé quinze livres sur ce sujet, saint Hilaire douze, saint Thomas et tous les théologiens

1. *Ibidem*, p. 246.

scolastiques n'ont point appréhendé d'en parler et d'en écrire... Il est certain que la prédestination n'est point un mystère en ce sens que l'esprit humain n'y puisse rien découvrir ; car tous les décrets divins sont nécessairement conformes à l'ordre, à la raison, à la loi éternelle dont tous les hommes ont quelque connaissance. Il n'y a point d'intelligence qui puisse découvrir le détail de la prédestination des saints. Je l'avoue. Mais tous ceux qui savent rentrer en eux-mêmes pour consulter cette raison universelle qui éclaire tous les esprits attentifs voient clairement que Dieu n'agit point par caprice ; que ses desseins ne préviennent point ses lumières ; que la prédestination et le choix des élus supposent la prescience de toutes les bonnes œuvres que Dieu doit opérer en nous par le secours de la grâce, et à laquelle nous devons coopérer ; et que c'est la *profondeur des richesses de la sagesse et de la science de Dieu* qui fait que tel est choisi, et tel abandonné ». (*Traité de la Nature et de la Grâce*. Troisième Éclaircissement, n° XXVI). Ce qu'il y a de rationnel dans le dogme de l'Homme-Dieu, c'est que, sans lui, il serait impossible d'accorder la réalité d'un monde fini avec la puissance et les desseins d'un être infini et que, par lui, cet accord s'établit. Il n'y a point de rapport entre l'infini et le fini : l'Homme-Dieu établit ce rapport. De même, ce qu'il y a de rationnel dans le dogme de la grâce et de la prédestination, c'est l'ordre auquel les décrets divins sont conformes, ordre qui est gouverné par le principe de la généralité des voies. L'application de ce principe de la généralité des voies est le moyen que Malebranche emploie le plus volontiers et avec le plus de confiance dans l'interprétation rationnelle des dogmes. Mais qu'il fasse valoir ce principe ou qu'il recoure à d'autres considérations, toujours est-il que, en admettant pour les mystères un second genre

d'intelligibilité, qui les rend susceptibles, après avoir éclairé l'ordre rationnel, d'être à leur tour éclairés par la lumière de la raison, il réalise un nouveau progrès de sa pensée par rapport à la position qu'il occupait naguère dans la *Recherche de la Vérité*.



S'il en est ainsi, on conçoit que la foi puisse prêter son aide à la raison et comment elle le peut faire. Elle fournit à la raison des explications qui, tout en reposant sur un fond incompréhensible, la tire de l'embarras et de la contradiction où elle se débat comme dans une impasse qui ne comporte aucune issue du côté où on la cherche. C'est ce que Théodore affirme de la façon la plus nette dans les *Entretiens sur la Métaphysique*. S'adressant à Ariste, il s'écrie : « Que les philosophes, mon cher Ariste, sont obligés à la religion ; car il n'y a qu'elle qui les puisse tirer de l'embarras où ils se trouvent ». (Quatrième Entretien, n° xvii). Et Malebranche donne comme exemple de problème insoluble par les seules ressources de la raison humaine celui qui résulte du fait qu'un esprit, en soi plus estimable qu'un corps, peut être assujéti à un corps au point d'en avoir ses idées entièrement troublées. La solution, elle est dans le double mystère du péché originel et de l'Incarnation : le premier expliquant l'esclavage de l'âme, le second ouvrant à celle-ci la voie de sa libération. Par là se trouve réduite l'opposition qui éclatait entre ce qui devrait être selon la raison et ce qui est selon l'expérience. « Ainsi, conclut Théodore, la raison dissipe cette contradiction terrible, et qui vous a si fort ému. Elle nous fait clairement comprendre les vérités les plus sublimes. Mais c'est parce que la foi nous conduit à l'intelligence, et que par son autorité elle change nos

doutes et nos soupçons incertains et embarrassants en conviction et en certitude ». (*Ibidem*).

Si la foi peut prêter son aide à la raison, la raison peut-elle à son tour venir en aide à la foi ? Assurément la foi comme telle peut se dispenser entièrement de l'usage philosophique de la raison. « Il n'est pas nécessaire, dit encore Théodore, que nous sachions exactement les raisons de notre foi, j'entends les raisons que la métaphysique peut fournir. Mais il est absolument nécessaire que nous la professions ». (Quatorzième Entretien, n° xiii). Ce qui n'empêche pas « que la foi humble et soumise de ceux qui se rendent à l'autorité n'est ni aveugle ni indiscrete ; elle est fondée en raison ». (*Ibidem*, n° iii). Notons en passant que cette foi qui est fondée en raison, même si cette raison qui la justifie n'est pas philosophique, représente encore une conception de Malebranche sensiblement différente de la position qu'il occupait dans la *Recherche de la Vérité*. Mais il en faut venir à envisager une certaine intervention de la raison philosophique elle-même en faveur de la justification des vérités de la foi. Car c'est bien de la raison philosophique qu'il est question dans le passage suivant des *Entretiens* que Malebranche place dans la bouche d'Ariste : « Il faut, Théodore, que je vous avoue de bonne foi ma prévention. Avant notre entrevue, j'étais dans ce sentiment, qu'il fallait absolument bannir la raison de la religion comme n'étant capable que de la troubler. Mais je reconnais présentement que, si nous l'abandonnions aux ennemis de la foi, nous serions bientôt poussés à bout et décriés comme des brutes. Celui qui a la raison de son côté a des armes bien puissantes pour se rendre maître des esprits ; car enfin nous sommes tous raisonnables, et essentiellement raisonnables. Et de prétendre se dépouiller de sa raison, comme on se décharge d'un

habit de cérémonie, c'est se rendre ridicule et tenter inutilement l'impossible ». (Quatorzième Entretien, n° xiii). Le principe de la légitimité d'un certain rôle d'assistance que la pensée réfléchie et savante peut remplir, le cas échéant, en donnant son concours à la religion pour soutenir l'ordre entier des vérités révélées est ici mis en évidence de telle sorte qu'aucun doute ne peut subsister à cet égard. Dans le passage des *Entretiens sur la Métaphysique* qui vient d'être cité en dernier lieu il y a tout un programme d'utilisation de la philosophie au profit de la religion.

Quant à la manière dont Malebranche lui-même a appliqué ce programme dans l'ensemble de son œuvre métaphysique, il faut bien avouer qu'elle semble en certains cas, au premier abord, un peu extérieure. L'emploi de telle doctrine réputée vraie pour la confirmation des vérités religieuses n'est pas toujours exempt chez lui de quelque apparence, peut-être d'artifice et en tout cas d'opportunité. Il est bon de s'expliquer là-dessus nettement. Car c'est Malebranche lui-même qui, dans un Avertissement des *Conversations chrétiennes* figurant en tête de l'édition de 1702, a écrit les déclarations suivantes, trop significatives pour pouvoir être passées sous silence : « Comme il est bon de convaincre toute sorte de personnes des vérités de la Religion, je ne crois pas qu'on puisse trouver mauvais que, dans ce petit ouvrage, je parle aux Philosophes modernes le langage qu'ils entendent, et que j'y suive les principes qu'ils reçoivent. Saint Thomas s'est servi des sentiments d'Aristote, et saint Augustin de ceux de Platon pour prouver ou plutôt pour expliquer aux sectateurs de ces philosophes les vérités de la foi... L'expérience apprend assez qu'il n'est pas possible de convaincre un Cartésien par les principes d'Aristote ni un Péripatéticien par ceux de Descartes : le plus court et le plus

sûr moyen, pour convertir qui que ce soit et lui faire goûter les vérités révélées, c'est de se servir des sentiments qu'il embrasse ». De la part de Malebranche, justifier l'emploi qu'il fait des principes du cartésianisme en faveur des données de la Révélation par les exemples donnés autrefois par saint Augustin utilisant Platon ou saint Thomas s'emparant d'Aristote, c'est incontestablement donner prise à la critique de ceux qui sont bien décidés à répudier tout procédé de pure accommodation dans un essai de raccord de la spéculation philosophique et de la doctrine révélée. Mais on pourrait faire observer d'abord, comme l'insinue Fontenelle dans son *Éloge*, que Malebranche se croyait autorisé à considérer le règne du cartésianisme sous un tout autre jour que celui du Platonisme ou de l'Aristotélisme. Pour lui ces deux dernières doctrines étaient périmées en tout ou en partie. Tel n'était pas à ses yeux le système de Descartes dans lequel il se serait refusé à voir une production éphémère de la pensée ou un simple moment de la production métaphysique : il y avait à ses yeux dans le cartésianisme des vérités de nature scientifique acquises pour toujours.

★
★★

Mais on peut faire une réponse plus générale et plus décisive aux objections que par ailleurs on se-r-ait tenté de formuler contre l'attitude de Malebranche. En réalité cette manière qui vient d'être décrite d'adapter la justification des vérités religieuses aux principes de tel ou tel système n'est qu'une expression momentanée ou contingente de sa pensée. Elle ne traduit que d'une façon externe et en somme inexacte la doctrine fondamentale de Malebranche qui veut que le même Verbe Éternel soit d'un côté la Raison

universelle des esprits et de l'autre, en tant qu'il s'est fait chair, l'Auteur et le Consommateur de notre foi. Le Verbe dit dans les *Méditations chrétiennes* : « Je montre souvent à l'esprit d'une manière purement intelligible plusieurs vérités qui appartiennent à la foi. Car, lorsque mes disciples rentrent en eux-mêmes et me consultent avec tout le respect et toute l'application nécessaires, je découvre à leur esprit avec évidence plusieurs vérités qu'ils savaient seulement avec certitude à cause de l'infailibilité de ma parole ». (*Méditations ch.*, III, 4). C'est la même sagesse qui se manifeste à nous par la révélation et par la raison : telle est la pensée profonde de Malebranche. Il n'y a de différence que dans la nature et les procédés de la manifestation. Mais les deux ordres communiquent et s'identifient l'un avec l'autre au point de départ et dans les résultats. Car Jésus-Christ ne peut jamais être contraire à Lui-même : Il est impossible que le Verbe Incarné soit en opposition avec la lumière intelligible. Cette unité de la religion et de la raison, Malebranche l'a exprimée en termes énergiques, tout spécialement dans le *Traité de Morale*. Il en découvre une preuve décisive dans ce fait que la foi passera, mais que l'intelligence restera. Finalement, si la Raison s'est incarnée, c'est uniquement afin de se servir des sens pour conduire les hommes à la raison. Ainsi, quand bien même il resterait vrai qu'il y a une certaine part d'artifice ou même d'illusion dans le rapprochement que Malebranche tente d'opérer entre un système de philosophie qui lui est cher et la religion chrétienne à laquelle il croit, il faudrait encore maintenir que, à une profondeur beaucoup plus grande de sa pensée et de la réalité objective, les deux ordres qu'il veut rattacher l'un à l'autre sont unis par des liens essentiels et permanents. Et ces liens sont formés et assurés à tout jamais par la raison. En somme, au

regard de Malebranche, la fin de la vérité révélée, c'est le triomphe de la raison.

Mais si l'on cherche à bien saisir le sens des textes où cette doctrine est affirmée avec le plus de force, on comprendra qu'il faut avoir bien garde de se méprendre sur le sens que présente le mot raison. Qu'on relise en particulier dans la première partie du *Traité de Morale* les passages du chapitre II qui portent les numéros 11 et 12 : la raison dont il y est question n'est pas la raison de l'homme, mais la Raison divine en tant qu'elle éclaire les esprits. Et si l'intelligence est préférable à la foi et doit lui succéder c'est, comme il le dit plus loin, dans le Ciel où le corps sera soumis à l'esprit tandis que la foi ne parle à l'esprit que par le corps (*Traité de Morale*. Partie I, ch. v, 13). La raison que Malebranche exalte et qu'il met au-dessus de tout n'est pas notre bien propre : elle est l'objet universel et immuable des esprits.

Mais comment une philosophie procédant par idées claires et distinctes peut-elle ainsi aborder les dogmes et s'appliquer à des mystères dont, en fin de compte, nous ne saurions avoir d'idées claires ; et comment les dogmes peuvent-ils être l'objet de la raison philosophique sans l'imposer à elle et sans lui enlever du même coup sa valeur ? Là-dessus encore, Malebranche s'est expliqué avec beaucoup de netteté. Il faut voir surtout ce qu'il dit à ce sujet dans le quatorzième des *Entretiens sur la Métaphysique*. Il ne s'agit pas de partir des dogmes révélés pour en faire les principes de la déduction philosophique. Si les vérités de la foi sont objet de philosophie, c'est en un tout autre sens : elles jouent en philosophie le même rôle que les expériences en physique. Ce sont des expériences incontestables. « Par expériences incontestables, dit ailleurs Malebranche, j'entends principalement les faits que la foi nous enseigne et ceux dont nous sommes convain-

cus par le sentiment intérieur que nous avons de ce qui se passe en nous. » (*Traité de Morale*. Partie I. Ch. V, 16.) Pour Malebranche les dogmes, dans leur relation à la raison philosophique, sont donc analogues à ces modifications de l'âme dont nous avons la conscience intérieure sans que pour cela elles soient par elles-mêmes des idées claires ; ils constituent une sorte d'expérience externe qui vient prendre place à côté de notre expérience interne. Or ces deux expériences externe et interne fournissent l'une et l'autre des données qui comme telles sont irrécusables, mais aussi qui comme telles ne sont pas des explications. Et c'est bien ainsi que Malebranche les entend et c'est à ce titre qu'il prétend en faire usage en se réclamant du procédé des physiciens. « Ceux qui étudient la physique, déclare Théodore, ne raisonnent jamais contre l'expérience ; mais aussi ne concluent-ils jamais par l'expérience contre la raison : ils hésitent, ne voyant pas le moyen de passer de l'une à l'autre ; ils hésitent, dis-je, non sur la certitude de l'expérience, ni sur l'évidence de la raison, mais sur le moyen d'accorder l'une avec l'autre. Les faits de la religion ou les dogmes décidés sont mes expériences en matière de théologie. Jamais je ne les révoque en doute : c'est ce qui me règle et me conduit à l'intelligence. Mais lorsqu'en croyant les suivre je me sens heurter contre la raison, je m'arrête tout court, sachant bien que les dogmes de la foi et les principes de la raison doivent être d'accord dans la vérité, quelque opposition qu'ils aient dans mon esprit. »

★
★★

Tels sont les principes et telles sont les maximes qui règlent pour Malebranche les rapports de la Religion et de la Philosophie, de la foi et de la raison. Il

faut sans doute maintenir que dans la *Recherche de la Vérité* Malebranche apparaît plus proche de Descartes, plus porté à marquer la séparation des vérités de la foi et des connaissances philosophiques. Il obéit en cela à la préoccupation d'accuser plus fortement une réaction qu'il croit encore nécessaire et de travailler efficacement à dégager les vérités de la foi des notions et des doctrines de l'École. Mais lorsque sa propre philosophie est constituée et suffisamment exposée déjà, il n'a plus de raison de ne pas se laisser aller à suivre l'influence de ses dispositions propres et à céder à la pression de toute son œuvre. Il tend donc alors à amener la Religion et la Philosophie à se rejoindre comme étant la double expression d'une même raison. Dans une telle conception, la religion, comme nous l'avons vu, n'est autre chose que la Raison incarnée. Mais la philosophie, que sera-t-elle de ce même point de vue ? Ne sera-t-elle pas la raison pure ? Répondre oui à la question ainsi posée sans faire les distinctions nécessaires entre le sens courant du mot raison et la signification transcendante que lui donne Malebranche, ce serait fausser le sens de toute sa métaphysique. Il ne faut pas oublier que, au regard de Malebranche, au-dessus de notre esprit qui reçoit la lumière, il y a la Raison qui la lui dispense. Il ne faut pas se faire d'illusion sur les capacités de notre esprit, sur la portée de notre raison à nous : pour tout ce qui est de l'Infini, là même où nous concevons clairement et distinctement, nous ne comprenons pas au sens absolu du mot ; c'est-à-dire que nous sommes impuissants à embrasser tout l'objet. Ajoutons que, par suite de la corruption du péché, la lumière naturelle de la raison est incapable d'agir sur le fond de notre volonté : de telle sorte que, si c'est la raison qui nous éclaire, c'est la foi qui nous conduit. Dans ces conditions, appliquer la raison à la foi est, si l'on peut

dire, compléter et soutenir la raison par la foi, c'est s'employer à mettre d'accord l'esprit et le cœur. Mais dans l'ordre des connaissances naturelles, la raison, telle qu'elle nous a été donnée en partage, est souveraine et rien venant du dehors ne peut ni ne doit contredire les résultats qu'elle obtient à la lumière de l'évidence des idées. En sorte que la formule qui résume peut-être le mieux tout l'esprit de Malebranche considéré comme philosophe est la suivante : « La liberté de philosopher ou de raisonner les notions communes ne doit point être ôtée aux hommes : c'est un droit qui leur est naturel comme celui de respirer ». (Défense de l'auteur de la *Recherche de la Vérité* contre l'accusation de M. de la Ville, à la suite de l'édition de la *Recherche* de 1688).

CHAPITRE III

LA DISTINCTION DES FACULTÉS DE L'ÂME.

LES SENS.

Il est plus malaisé, selon Malebranche, d'éviter l'erreur que d'atteindre la vérité. Pour atteindre la vérité, il suffit de se rendre attentif aux idées claires et distinctes, tandis que toutes les démarches de notre esprit sont, si nous n'y prenons garde, des occasions d'erreur. Il est donc très important de rechercher les causes et la nature de nos erreurs ; « et, puisque la méthode qui examine les choses en les considérant dans leur naissance et dans leur origine a plus d'ordre et de lumière et les fait connaître plus à fond que les autres, tâchons de la mettre ici en usage ». (*Recherche*. L. I. Ch. I.) Ainsi Malebranche va essayer d'expliquer comment naît l'erreur en suivant dans leur exercice les facultés de notre esprit. Mais quelles sont ces facultés ?

On distingue d'ordinaire dans l'esprit de l'homme deux facultés : l'entendement et la volonté. Distinction juste, mais à laquelle il convient de donner son vrai

sens en expliquant ce que sont ces facultés. Or une telle explication, en elle-même très abstraite, peut sembler plus facile à instituer, si l'on se représente ce que sont, par comparaison avec ces facultés, les propriétés de la matière, tout en ayant bien soin d'observer qu'une telle comparaison ne saurait être entièrement exacte.

La matière ou l'étendue contient en elle deux propriétés : l'une qui consiste dans la possibilité de recevoir différentes figures, l'autre qui est constituée par la capacité d'être mue. De même l'esprit de l'homme contient deux facultés : l'une qui le met à même de recevoir plusieurs idées, c'est-à-dire d'apercevoir plusieurs choses, et cette aptitude, nous l'appelons l'entendement ; l'autre qui le met à même de recevoir plusieurs inclinations ou de vouloir différentes choses, et cette autre aptitude, nous l'appelons la volonté. Or l'étendue est capable de recevoir deux sortes de figures : les unes sont purement extérieures, comme est la rondeur par rapport à un morceau de cire, et celles-ci peuvent s'appeler simplement figures ; les autres sont intérieures : ce sont celles qui sont propres à toutes les petites parties dont la cire est composée et ces dernières s'appellent des configurations. De même les perceptions que l'âme a des idées sont de deux sortes : les premières, superficielles à l'âme, ne la pénètrent point, ne la modifient pas sensiblement, et ce sont les perceptions pures ; les secondes, qu'on appelle sensibles, la pénètrent plus ou moins profondément ; tels sont le plaisir et la douleur, la lumière et les couleurs, les saveurs et les odeurs, perceptions dont nous verrons qu'elles ne sont que des modifications de l'esprit. Mais en tout cas, de même que dans les corps la faculté de recevoir différentes figures et configurations est complètement passive et ne renferme aucune action, ainsi dans l'esprit la faculté de recevoir différentes idées

et différentes modifications est complètement passive et ne renferme aucune action : et c'est ainsi qu'il faut concevoir l'entendement. — L'autre propriété qu'a la matière, c'est qu'elle est capable de recevoir plusieurs mouvements, et l'autre faculté qu'a l'âme c'est qu'elle est capable de recevoir plusieurs inclinations, en quoi consiste précisément la volonté. Or, de même que l'Auteur de la nature est la cause universelle de tous les mouvements qui se trouvent dans la matière, c'est lui aussi qui est la cause générale de toutes les inclinations naturelles qui se trouvent dans tous les esprits. Et de même que tous les mouvements se font en lignes droites, s'ils ne rencontrent des causes étrangères qui en modifient la direction, de même toutes les inclinations que nous recevons de Dieu sont droites et elles ne pourraient avoir d'autre fin que la possession de la vérité et du bien s'il n'y avait une cause étrangère qui intervient pour changer la détermination de l'impression de la nature en l'orientant vers des fins différentes. Mais ici se montre une différence : car la matière n'a aucune force pour arrêter son mouvement ou le détourner d'un côté plutôt que d'un autre ; tandis que la volonté, qui est le mouvement naturel qui nous porte vers le bien en général, est libre en ce qu'elle a la force de détourner ce mouvement vers des objets particuliers. (*Recherche*. L. I. Ch. 1.) Mais si par là la symétrie n'est pas entière entre les propriétés de la matière et les facultés de l'âme, cette exception ne paraît pas à Malebranche de nature à modifier l'intention qu'il a eue en poussant sa comparaison le plus loin possible : en réduisant la matière à l'étendue, Descartes l'avait destituée de toute force et de toute causalité propres, et c'est ce que Malebranche veut maintenant faire pour l'esprit. Son explication des facultés de l'esprit tend à établir dès l'abord que ces facultés ne sauraient être entendues

dans un sens où on les concevrait comme exprimant une causalité réelle. — Il est intéressant de noter ici que Malebranche, en réduisant l'entendement à une pure passivité, propose une conception qui diffère notablement de celle de Descartes ; mais que d'autre part il retient quelque chose de la notion cartésienne de la volonté en y reconnaissant malgré tout une certaine activité qui la rend capable de modifier le sens de son élan primitif.

D'une façon générale, c'est l'entendement qui aperçoit ou qui connaît, et tout mode d'aperception ou de connaissance doit lui être rapporté. D'abord c'est lui qui aperçoit les objets par les idées qu'il en a ; car, et nous touchons ici à un principe de grande conséquence, « c'est une même chose à l'âme d'apercevoir un objet que de recevoir l'idée qui le représente ». C'est lui aussi qui aperçoit les modifications de l'âme ou qui les sent ; « car c'est la même chose à l'âme de recevoir la manière d'être qu'on appelle douleur que d'apercevoir ou de sentir la douleur, puisqu'elle ne peut recevoir la douleur d'autre manière qu'en la percevant ». Sous le nom d'entendement, pris dans un sens large, il convient donc de faire rentrer la connaissance des objets par des idées, ainsi que la conscience, par l'âme, de ses modifications. Mais ces modifications, pour une part, paraissent se rapporter à des objets, soit présents, lorsque nous sentons, soit absents, quand nous imaginons ; si bien qu'on peut dire que les sens et l'imagination sont encore l'entendement, mais l'entendement apercevant les objets par les organes du corps. Cependant, dans une acception plus rigoureuse, l'on peut réserver à l'entendement la fonction d'avoir de pures perceptions, de pures intellections, pour lesquelles il n'est point nécessaire que des images corporelles se forment dans le cerveau. De ce nouveau point de vue l'entendement pur se distingue de l'imagina-

tion et des sens ; et l'on peut dire finalement que l'âme aperçoit les choses en trois manières : par les sens, par l'imagination, par l'entendement pur. D'où les trois étapes de la marche à suivre pour étudier comme il convient notre faculté de connaître. Il faut commencer cette étude par les sens ; il faut la continuer par l'imagination ; il faut la terminer par l'entendement, en ayant bien soin d'observer que ces trois sortes d'aperceptions peuvent être toutes trois sujettes à des erreurs.

LES SENS.

C'est donc par l'examen des erreurs des sens que commence Malebranche. Ces erreurs se produisent selon lui lorsque nous faisons de nos sens un usage qui en réalité n'est pas celui que nous devrions en faire. Dans son étude, il n'a pas tant l'intention de s'arrêter aux erreurs particulières, qui sont à vrai dire infinies, qu'aux causes générales qui amènent ces erreurs, et il est d'ailleurs ainsi conduit à expliquer le principe même du fonctionnement des sens. (*Recherche*. L. I. Ch. iv.)

Que la doctrine de Malebranche concernant la perception sensible et les erreurs des sens lui ait été directement inspirée par Descartes, c'est ce que la lecture comparée de ces deux philosophes établirait péremptoirement si nous n'étions pas d'ailleurs avertis par Malebranche lui-même de la source où il a puisé les principes de ses observations et de ses analyses sur ce sujet. Non-seulement Descartes, dans les arguments qu'il avait donnés en faveur de son doute

méthodique, avait insisté sur l'impossibilité où nous sommes d'affirmer certainement sur la foi des sens la réalité de leurs objets; non-seulement, une fois en possession de la vérité première, il avait continué à marquer que la connaissance des choses sensibles dépend de la connaissance que l'esprit a de lui-même; mais encore, par sa doctrine de la matière, il avait rendu nécessaire, pour l'attribution de ce qui revient à l'âme et de ce qui revient au corps dans la perception, un autre départ que celui que fait l'opinion commune et que faisait aussi la tradition scolastique. En un mot, il s'était mis dans l'obligation de proposer une théorie nouvelle de la perception, théorie mettant en œuvre d'autres procédés que la raison vulgaire ou les doctrines anciennes. Du moment en effet que l'essence de la matière consiste dans l'étendue, il n'y a plus dans la matière, en outre de l'étendue, que de la figure et du mouvement. Il en résulte que toutes les propriétés qui ne sont pas celles-là ne peuvent plus appartenir qu'à l'esprit, et encore faut-il ajouter que ces propriétés-là mêmes doivent être comprises dans leur nature intelligible. De là prend naissance la distinction des qualités premières et des qualités secondes si fortement accusée chez Descartes. Seules les qualités premières sont relatives aux choses et en représentent l'essence. Quant aux qualités secondes, qui sont cependant les qualités sensibles proprement dites, c'est-à-dire les vraies qualités pour nous, elles ne sont que des modifications de notre esprit ou, comme le dit Descartes, des sentiments. Les conséquences qui se tirent de là sont les suivantes : — il n'y a rien dans les objets qui soit semblable aux sentiments que nous en avons ; — les sentiments que nous avons des objets doivent impliquer des rapports et des combinaisons dont nous devons rendre compte à l'aide de ce qui se passe dans l'esprit ; — ces senti-

ments, en ce qu'ils ont de nécessaire, doivent répondre à une autre fonction que la connaissance proprement dite. Ainsi la théorie cartésienne de la perception nous ramène au sujet.

Toutes ces conséquences, Descartes les a déduites. Au début de son *Traité du monde* il dit : « Encore que chacun se persuade communément que les idées que nous avons en notre pensée sont entièrement semblables aux objets dont elles procèdent, je ne vois point toutefois de raison qui nous assure que cela soit, mais je remarque au contraire plusieurs expériences qui nous doivent en faire douter ». Et si l'on est trop dominé par le préjugé que nos sentiments doivent ressembler aux choses qu'ils paraissent représenter, que l'on prenne garde que les mots, qui ne signifient rien que par l'institution des hommes, suffisent cependant pour nous faire concevoir des choses avec lesquelles ils n'ont aucune ressemblance. Pourquoi y aurait-il plus d'inconvénients à ramener le rapport de nos sentiments avec les objets aux rapports du signe avec la chose signifiée ? Une fois donc le préjugé dissipé, il n'y a pas de raison pour ne pas admettre que le sens de l'ouïe et le sens de la vue par exemple ne rapportent pas à notre pensée l'image exacte de leurs objets, puisqu'aussi bien ces objets se ramènent à de simples mouvements de parties matérielles. Est-ce que nous ne savons pas aussi que les sensations de chatouillement et de douleur, qui apparaissent en nous à l'occasion des corps extérieurs qui nous touchent, n'ont aucune ressemblance avec eux ? Descartes revient sur cette doctrine dans sa *Dioptrique*. Il y soutient que, si l'âme sent en tant qu'elle est dans le corps, c'est elle qui sent et non le corps. Il montre fortement que les images qui se forment dans notre cerveau donnent simplement à l'âme le moyen de sentir les diverses qualités des objets auxquels elles

se rapportent sans pour cela leur ressembler. Dans son *Traité des passions* il explique que les perceptions que nous rapportons aux objets qui sont hors de nous nous font simplement sentir des mouvements qui viennent d'eux. (*Traité des passions*. Art. 23). — Mais, de ce que les sens comme tels n'appartiennent qu'à l'âme, de ce que les qualités sensibles qui sont en nous n'ont rapport hors de nous qu'à des mouvements, il résulte que la perception, n'étant pas une intuition proprement dite des objets, est une opération interprétative et constructive. L'explication mécaniste du monde matériel a donc pour conséquence un nouveau mode d'explication psychologique des données sensibles : explication qui, au lieu de les accepter dans leur simplicité apparente, en découvre la complexité réelle et tâche de saisir le mode de combinaison des éléments qui les composent. C'est dans cet esprit que le Sixième Discours de la *Dioptrique* nous fournit une remarquable analyse de la vision et en particulier de la perception de la distance. — Mais aussi, du moment que les sens ne nous représentent pas des objets qui ressemblent à nos perceptions, il suit que ce n'est pas la connaissance qui doit être leur fonction essentielle. Aussi, dans la *Sixième Méditation*, Descartes prend-il soin de faire observer que par les sens nous ne sommes pas instruits de la nature des choses, mais nous apprenons seulement si elles nous sont utiles ou nuisibles : en d'autres termes, des perceptions des sens nous ne devons rien conclure touchant les choses qui sont hors de nous sans que l'esprit ait soigneusement et mûrement examiné le rapport de ces perceptions à leurs objets.

★
★★

Ainsi l'on peut trouver chez Descartes toutes les

prémises et même une notable partie de la doctrine que développe Malebranche. Cependant chez ce dernier cette doctrine se présente avec une plus grande richesse d'analyse et avec plus de hardiesse agressive contre les tendances qui portent l'homme à admettre que ses modifications sensibles représentent exactement les choses. En même temps, il relie intimement cette cause fondamentale d'erreur à la condition que nous a faite la chute du premier homme. Non point d'ailleurs qu'il considère nos sens comme radicalement corrompus en eux-mêmes : ils sont sans doute tels qu'ils étaient avant le péché ; mais ce qui a été perverti par le péché, c'est le plus intérieur de notre âme, c'est notre liberté. En réalité ce ne sont pas nos sens qui nous trompent : c'est notre volonté qui nous induit en erreur par ses jugements précipités. Quand on voit de la lumière, quand on sent de la chaleur, il est très certain que l'on voit de la lumière et que l'on sent de la chaleur. Admettre ces faits comme des faits, ce n'est pas se tromper. L'erreur commence seulement quand on juge que la chaleur que l'on sent est hors de l'âme qui la sent, que la lumière que l'on voit est hors de l'âme qui la voit. Pour se garder ou se relever de cette erreur, il est nécessaire et suffisant d'observer exactement la règle que voici : « *Ne juger jamais par les sens de ce que les choses sont en elles-mêmes, mais seulement du rapport qu'elles ont avec notre corps, parce qu'en effet ils ne nous sont point donnés pour connaître la vérité des choses en elles-mêmes, mais seulement pour la conservation de notre corps* ». (*Recherche*. L. I. Ch. v, n° III). C'est là un principe que Malebranche rappelle constamment, comme on peut le constater en lisant les *Conversations chrétiennes* et le *Traité de Morale* : il déclare sans cesse que nos sens sont des instruments d'utilité, non de connaissance, et que l'erreur consiste

à en intervertir le rôle naturel et primitif. Il est dit également dans les *Entretiens sur la Métaphysique* (IV, n° xv) que les sens sont « faux témoins par rapport à la vérité, mais moniteurs fidèles par rapport à la conservation et à la commodité de la vie ».

Dans la *Recherche de la Vérité*, Malebranche s'en prend surtout aux erreurs de la vue. « La vue, dit-il, est le premier, le plus noble et le plus étendu de tous les sens ; de sorte que, s'ils nous étaient donnés pour découvrir la vérité, elle y aurait seule plus de part que tous les autres ensemble. Ainsi il suffira de ruiner l'autorité que les yeux ont sur la raison pour nous détromper et pour nous porter à une défiance générale de tous nos sens. » (*Recherche*. L. I. Ch. vi.) Or nos yeux nous trompent généralement dans tout ce qu'ils nous représentent, particulièrement dans la grandeur des corps, dans leurs figures, et dans leurs mouvements.

Et d'abord la vue ne nous renseigne pas exactement, comme nous l'imaginons, sur la véritable grandeur des corps. Car les lunettes, les microscopes et les instruments grossissants nous rendent perceptibles des choses et des êtres qui n'occupaient aucune place dans le champ de notre vision, de telle sorte que nous devons bien tenir pour inexacte la mesure que notre vue nous donnait des corps. De plus, quand le microscope nous découvre des animaux extrêmement petits, nous sommes obligés de supposer que ces « atomes vivants », comme les appelle Malebranche, ont une organisation qui comprend un très grand nombre de parties extrêmement diverses et délicates ; il y a en effet sans doute des animaux qui sont à un ciron ce qu'un ciron est à notre égard. Il semble bien qu'ici, pour nous révéler l'infirmité de nos sens et de notre imagination, Malebranche se soit souvenu du fameux morceau où Pascal a voulu « peindre l'immensité

qu'on peut concevoir de la nature » dans un ciron, « dans l'enceinte de ce raccourci d'atome ». (Petite édition Brunschvicg, page 349). Quoi qu'il en soit, Malebranche établit l'incertitude et l'inexactitude des renseignements de la vue sur la grandeur des corps, soit en montrant que par l'usage des instruments grossissants cette grandeur paraît changer considérablement de dimensions, soit en opposant à toute représentation sensible de la grandeur l'idée claire de l'étendue et de la divisibilité de la matière à l'infini. Au fond, tandis que par la vue nous prétendons atteindre des grandeurs absolues, la raison nous apprend qu'il n'est pas de grandeurs de cette sorte et que rien n'est ni grand ni petit en soi. Ajoutons que la grandeur d'un même objet saisi par les sens n'est pas la même pour des hommes différents. Elle n'est même pas toujours la même pour le même homme dans des conditions différentes de perception : quelquefois le même homme voit le même objet plus grand de l'œil gauche que de l'œil droit. Ainsi donc la notion de grandeur est une notion en elle-même relative et cela s'oppose à ce que nous ayons jamais une perception véritable de grandeur absolue. De plus notre perception de la grandeur est relative à nos façons individuelles de voir, et cela s'oppose à ce que nous prétendions assigner aux objets une grandeur dont nous n'avons pas par nos sens, l'invariable mesure. Enfin le sentiment même de grandeur que nous donne la vue ne nous révèle même pas le rapport des autres corps avec le nôtre : car ce sentiment, plus exact quand il s'agit de corps voisins qui peuvent nous servir ou nous nuire, devient tout à fait inexact quand il s'agit de corps lointains dont nous ne sommes pas intéressés à évaluer même en gros les dimensions : c'est ainsi que nous attribuons à la lune et au soleil une largeur d'un ou deux pieds. En somme, nos yeux nous trom-

pent, non-seulement sur l'appréciation de la grandeur des corps en eux-mêmes, mais encore sur l'appréciation des rapports que les corps soutiennent entre eux ou avec notre propre corps (*Recherche. L. I, Ch. VI.*)

Les erreurs sur les figures sont moins fréquentes, parce que la nature des figures est telle que nous ne pouvons pas en méconnaître la relativité : une figure s'exprime par le rapport qui existe entre les parties qui terminent quelque espace et un point que l'on conçoit dans cet espace. Cependant notre vue nous trompe encore sur les figures de mille façons. D'abord il y a toutes ces figures qui nous échappent par le fait que nous échappent certaines parties extrêmement petites de la matière qui entrent à titre d'éléments dans la composition de tous les corps et qui constituent entièrement les animalcules. Mais, pour les corps mêmes qui sont proportionnés à notre vue, il est difficile ou même impossible d'en connaître exactement la figure par les sens. Est-ce un cercle ou une ellipse, la figure cependant toute proche de moi que j'aperçois ? Est-ce un carré ou un parallélogramme quelconque cette autre figure également toute voisine que je regarde ? Et pour les corps que l'on suppose éloignés de nous, combien est variable et changeante la projection qu'ils font sur nos yeux. Que l'on songe aux figures peintes sur les tableaux. On sait que les peintres sont forcés de les modifier presque toutes pour qu'elles paraissent dans leur naturel ; ils sont obligés par exemple de peindre des cercles comme des ovales. Lorsque nous regardons un cube, les côtés que nous en voyons ne projettent point dans le fond de nos yeux des images d'égale grandeur, car l'image de chacun des côtés qui se peint sur la rétine est fort semblable à celle des côtés d'un cube peint en perspective : par suite la sensation que nous avons devrait représen-

ter les faces du cube comme inégales. Or pourquoi voyons-nous un cercle là où le peintre a dessiné un ovale? Pourquoi apercevons-nous égales les faces du cube qui se projettent par des images inégales? Cela arrive en vertu de ce que Malebranche appelle un jugement naturel qui est pour lui distinct du jugement volontaire. En ce qui regarde la perception du cube, par exemple, nous jugeons naturellement que les faces du cube les plus éloignées et qui sont vues obliquement ne doivent pas former sur le fond de nos yeux des images aussi grandes que les faces qui sont plus proches; nous redressons ainsi la première sensation simple. Remarquons que Malebranche, tout en employant cette expression de jugement naturel pour désigner l'opération rectificative qu'il analyse, déclare par ailleurs qu'il n'entend pas dire que l'âme accomplisse expressément le jugement qu'il lui attribue. Il rappelle en effet que les sens ne font que sentir et ne jugent point à proprement parler. En réalité, ce qu'il nomme jugement naturel serait peut-être mieux désigné par le terme de sensation composée, en observant simplement que, par rapport à l'Auteur de la nature qui l'excite en nous, cette sensation composée peut être considérée comme une espèce de jugement. (*Recherche*. L. I. Ch. vii, n° IV.) — Mais il se trouve que ces jugements naturels sont à leur tour des occasions d'erreurs. « Le haut d'un clocher aperçu derrière une montagne » paraît assez proche et assez petit; s'il y a entre nous et ce clocher plusieurs terres et plusieurs maisons, il paraît plus éloigné et plus grand quoi qu'il soit à la même distance. C'est que les terres qui remplissent l'intervalle nous font paraître la distance plus grande: or le jugement naturel qui est cause que nous agrandissons l'objet selon la grandeur de la distance fonctionne ici à faux. Et c'est parce que notre imagination restreint à d'assez

proches limites l'étendue qu'elle se représente entre les objets, à moins qu'elle ne soit aidée à allonger la distance par la vue sensible d'autres objets qu'elle perçoit entre deux, que nous commettons bien des erreurs de cette sorte. C'est ainsi par exemple que nous voyons la lune beaucoup plus grande lorsqu'elle se lève ou qu'elle se couche que lorsqu'elle est fort élevée au-dessus de l'horizon : dans les premiers cas nous voyons entre elle et nous une certaine étendue de campagne ; dans le second cas, il n'y a pas entre elle et nous d'objets dont nous connaissions la grandeur. (*Recherche. L. I. Ch. VII, n° V.*)

Nos yeux ne nous apprennent pas plus exactement la grandeur ou la vitesse du mouvement considérée en soi. Cela résulte déjà de ce qui a été établi, à savoir que la vue ne nous fait pas connaître la grandeur des corps en eux-mêmes. Cela résulte encore de ce fait que la durée dont l'appréciation est nécessaire pour déterminer la grandeur des mouvements ne nous est pas non plus exactement connue : en de certains temps une seule heure nous paraît aussi longue que quatre, et au contraire en d'autres temps quatre heures s'écoulent sans que nous y prenions garde ; en elle-même la durée est relative et le temps n'est pas plus composé d'instants que la matière n'est composée d'atomes ; comme l'étendue, le temps est divisible à l'infini ; l'apparente perception d'une grandeur absolue de la durée ne peut donc être qu'une illusion. Mais si, en conséquence de ces vérités, nos yeux ne nous font pas voir la grandeur absolue du mouvement, ils ne laissent pas de nous aider à en connaître à peu près la grandeur relative, c'est-à-dire le rapport qu'un mouvement soutient avec un autre, et c'est cela seul qu'il est nécessaire de savoir pour la conservation de notre corps. D'une façon générale notre vue nous trompe sur le mouvement des corps ainsi

que le prouvent une foule d'exemples familiers. Bien des fois il arrive que les choses qui nous paraissent se mouvoir ne sont pas mues tandis que celles qui nous paraissent en repos sont en mouvement. (*Recherche*. L. I. Ch. VIII.) — Il est nécessaire de connaître la distance des objets pour juger de la grandeur de leur mouvement. Or les moyens dont les sens se servent pour apprécier la distance sont très incertains quoique très usités. L'analyse de ces moyens est chez Malebranche très proche de celle que contient sur le même sujet le Sixième Discours de la *Dioptrique* de Descartes. Malebranche les ramène à six. 1° Le plus universel et souvent le plus sûr est l'angle que forment les rayons reçus par nos yeux à partir de l'objet comme sommet : quand l'angle est grand, l'objet est proche et inversement ; mais le changement de l'angle devient de moins en moins sensible à mesure que l'objet s'éloigne. — 2° La disposition de l'œil est différente selon la différente distance des objets : pour un objet proche il faut que le cristallin soit plus éloigné de la rétine ; mais ici encore ce changement dans la disposition de l'œil est très peu sensible à mesure que l'objet s'éloigne davantage. — 3° La grandeur de l'image qui se peint au fond de l'œil diminue à proportion que l'objet s'éloigne : mais il se trouve encore que cette diminution est d'autant moins sensible que l'objet qui change de distance est plus éloigné. Ajoutons qu'il faut savoir la grandeur habituelle d'un objet pour juger de son éloignement : si un homme et une maison à cent pas ne paraissent pas inégalement distants, c'est parce que l'homme est connu d'avance comme plus petit que la maison. — 4° La force avec laquelle l'objet agit sur nos yeux est d'autant plus grande que l'objet est plus proche. — 5° La distinction et la netteté des images qui s'impriment dans les yeux sont également d'autant plus

grandes que les objets sont plus proches. — 6° La multitude des objets interposés entre nous et l'objet regardé fait paraître ce dernier d'autant plus éloigné qu'elle est plus considérable, et nous avons vu par l'exemple de la lune plus grande à l'horizon qu'au zénith à quel point le sentiment ainsi acquis de la distance peut influencer sur la représentation de la grandeur de la figure. (*Recherche*, L. I. Ch. ix.)

Les jugements que nous venons d'examiner et que nous formons d'après la vue sur l'étendue, la figure et le mouvement des corps ne sont jamais exactement vrais ; mais ils ne sont pas non plus entièrement faux : ils renferment au moins cette vérité qu'il y a hors de nous de l'étendue, des figures et des mouvements, quels qu'ils soient d'ailleurs. Il est vrai que nous voyons souvent des choses qui ne sont pas et qui ne furent jamais et que, du fait que nous voyons une chose hors de nous, nous ne devons pas conclure qu'elle soit effectivement hors de nous. Il n'y a pas de liaison nécessaire entre la présence d'une idée à l'esprit d'un homme et l'existence de la chose que cette idée représente. Et si Malebranche se sert des exemples fournis par le rêve ou le délire pour montrer que cette liaison nécessaire n'existe pas, pour prouver que nous pouvons avoir tous nos sentiments indépendamment des objets, il en conclut non pas que l'idée d'étendue doit être assimilée à un sentiment, mais seulement que les sentiments par lesquels nous déterminons cette idée ne sont que des modifications de notre esprit qui, en tant que modifications proprement dites, ne représentent rien tandis que l'idée d'étendue peut se rapporter et se rapporte à quelque chose de réel, quoi qu'il soit difficile de prouver démonstrativement qu'il y a des réalités de ce genre. (*Entretiens sur la Métaphysique*. I, n° VI.) Ainsi les jugements que nous faisons touchant l'étendue, la figure et le mouvement

des corps contiennent quelque vérité ; mais il n'en est pas de même de ceux que nous faisons touchant la lumière, les couleurs, les sons, les saveurs, les odeurs et toutes les autres qualités sensibles. Dans ces derniers jugements la vérité ne se rencontre jamais. C'est ici qu'intervient chez Malebranche la distinction des qualités premières et des qualités secondes, distinction sur laquelle il insiste pour son compte avec une force toute particulière. La conclusion dernière à laquelle il aboutit est que les sens, non-seulement nous représentent mal les propriétés réelles des corps, mais que de plus ils nous représentent comme appartenant aux corps des propriétés qui ne sont pas les leurs et qui constituent des modalités de l'âme. (*Recherche*. L. I. Ch. x.)

Pourquoi attribuons-nous aux objets les sensations relatives aux qualités secondes ? C'est que ces objets agissent sur nous par le mouvement de quelques parties invisibles et que, ne connaissant pas ce mouvement, éprouvant d'autre part que ces sensations se produisent en nous malgré nous, nous les rapportons à des causes extérieures. (*Recherche*. Ch. xi et xiv.) Un préjugé très fort nous pousse à croire que nos sensations doivent être contenues comme telles dans la cause qui est censée les produire. Or ce préjugé très fort est en réalité un préjugé très faux : il n'est pas nécessaire qu'il y ait de la chaleur dans le feu pour que j'en sente quand je lui présente mes mains, ni que toutes les autres qualités sensibles que je sens soient dans les objets. Il suffit que les objets causent quelque ébranlement dans les fibres de ma chair pour que mon âme, qui y est unie, soit modifiée par quelque sensation : il n'y a aucun rapport de similitude entre des mouvements et des sentiments (L. I. Ch. xii.) Les corps n'ont donc rien de semblable aux sentiments que nous en avons, et, pour en connaître les propriétés, il faut,

non pas consulter les sens, mais l'idée claire de l'étendue. (*Entretiens sur la Métaphysique*, III.) C'est ainsi que les couleurs ne servent qu'à diversifier notre perception des objets. (*Entretiens sur la Métaphysique*, I.) C'est ainsi que le son n'est pas répandu dans l'air comme on le croit, qu'il n'est qu'un sentiment ou une modalité de l'âme produite à l'occasion d'un ébranlement de l'air. (*Entretiens sur la Métaphysique*, III.) C'est ainsi que la résistance, loin de nous mettre en communication directe avec quelque chose d'extérieur, n'est elle aussi qu'un sentiment qui frappe l'âme et qui peut se produire quand nous dormons sans qu'aucun corps nous presse. (*Entretiens sur la Métaphysique*, I.) Malebranche insiste beaucoup sur ce fait que « les organes des sens de tous les hommes ne sont pas disposés de la même manière » ; que la sensibilité de ces organes est variable selon qu'on se trouve en présence « d'une constitution robuste ou d'une faible complexion » ; qu'il se trouve « une diversité presque infinie dans les fibres du nerf de l'ouïe, dans le sang et dans les esprits ». Il en conclut qu'« on ne peut pas assurer qu'il y ait deux hommes dans le monde qui aient tout à fait les mêmes sentiments des mêmes objets ». Cette extrême diversité des sensations par rapport aux mêmes objets est particulièrement frappante en ce qui regarde les saveurs et les odeurs. (*Recherche*. L. I. Ch. XIII, n° V et VI.)

Il nous faut donc repousser le faux principe que nos sensations nous représentent exactement les objets ou même sont dans les objets, et poser ensuite le vrai principe, à savoir que la fonction de nos sens se rapporte avant tout à la conservation de notre corps. L'âme ne sort point du corps pour aller s'unir aux objets extérieurs : elle ne peut percevoir que ses modifications propres ou des idées. Et cependant à vrai dire il n'y a pas d'erreurs des sens ; il y a surtout et

même seulement des erreurs de jugements. Et encore ce n'est pas dans les jugements naturels ou sensations composées que résident ces erreurs : cette dernière sorte de jugements est vraie à sa place et dans son rôle. Les erreurs, elles sont toutes dans les jugements libres, bien différents des jugements naturels, par lesquels nous acceptons les données de nos sensations simples ou composées comme si elles exprimaient la réalité des choses. En somme, ce ne sont pas nos sens qui nous trompent, c'est nous qui interprétons mal la nature des informations qu'ils nous fournissent. (*Recherche*. I. XIV.) Il est d'autant plus important de redresser la tendance qui nous incline à mettre les sensations dans les objets qu'elle entraîne une conséquence scientifique d'abord et une conséquence morale ensuite également fâcheuses toutes les deux. La conséquence scientifique fâcheuse est la théorie aristotélicienne et scolastique des formes substantielles qui fait correspondre des différences réelles à des différences sensibles, exposant ainsi à méconnaître que les différences réelles sont au fond réductibles à des configurations différentes des parties de la matière. Et la conséquence morale non moins fâcheuse consiste en ce que l'on arrive à faire des objets extérieurs le principe de nos plaisirs et de nos peines, du bien et du mal. (*Recherche*. L. I. Ch. XVII et XVIII.)

★
★★

Cette théorie des sens et des erreurs qui accompagnent l'exercice de la perception sensible est étroitement liée dans l'esprit de Malebranche à la doctrine qui pose dans l'idée claire d'étendue, — idée radicalement distincte des modifications sensibles, — le fondement de l'intelligibilité du monde matériel. Elle

se confirme et se complète d'ailleurs par la philosophie des Idées. Il n'est pas sans intérêt, pour en déterminer la place et en mesurer la portée, de rappeler d'où elle vient et d'indiquer où elle tend. Dans son origine, elle procède et relève de la philosophie de Descartes, comme nous l'avons vu déjà et sans qu'il soit besoin d'y insister davantage. Mais on peut dire aussi qu'elle prépare la philosophie de Berkeley. Et ici, s'il est bon de signaler un rapport de ressemblance, il est peut-être plus utile encore de reconnaître et de maintenir d'incontestables divergences. Malebranche ouvre la voie à Berkeley en posant fortement la thèse que nos perceptions ne tiennent pas leur nature et leur façon d'être des réalités externes ; il est le précurseur de Berkeley par le rapport qu'il établit entre les sens et le sujet et par le fait qu'il proclame nécessaire de poser ce rapport à la base d'une théorie des sens. Mais là sans doute s'arrête la ressemblance entre les deux philosophes, et il n'est que juste d'en marquer le terme pour réagir contre les exagérations qu'on a commises en voulant les rapprocher trop l'un de l'autre. Et il ne suffit pas de dire qu'il subsiste entre eux des oppositions : il convient encore et surtout de les préciser. De là un certain nombre de remarques qui ne manquent pas d'importance. — Malebranche nie que notre sensation comme telle soit représentative du réel parce que le réel qui lui correspond est *autre* qu'elle : pour Berkeley, la sensation est le *réel même*, et si donc il déclare qu'elle n'est pas représentative du réel, c'est dans un sens tout différent de Malebranche, et parce qu'il la confond avec lui. — Pour Malebranche, bien que la sensation ne soit pas fausse en elle-même, elle donne lieu à des jugements faux : pour Berkeley la sensation est entièrement vraie parce qu'elle est la donnée immédiate. — Sans doute

encore Berkeley se rapprochera de Malebranche et de Descartes en ce qu'il essaie de représenter notre perception actuelle comme étant, partiellement au moins, l'effet d'un travail d'interprétation et de combinaison. Mais tandis que Malebranche ramène souvent ce travail à une sorte de construction intellectuelle, tandis qu'il tâche d'y découvrir ce que Descartes avait appelé une géométrie naturelle et ce qu'il considère lui-même comme tel, Berkeley n'invoque pour produire son explication que ces lois d'association qui rapprochent des données sensibles hétérogènes et qui font des unes le signe des autres. C'est ainsi que ce dernier réfute la doctrine qui explique la perception de la distance par l'angle des axes optiques, faisant observer que dans l'expérience nous n'usons pas de ce moyen pour évaluer la distance et que ces angles dont on parle, destitués d'existence réelle dans la nature, ne sont qu'une hypothèse imaginée par les mathématiciens et introduite par eux en optique afin de pouvoir traiter de cette science par la méthode géométrique. — Par suite, tandis que Malebranche, à la suite de Descartes, faisait de l'étendue une propriété commune aux sens de la vue et du toucher, pouvant par conséquent être représentée aussi bien par l'un que par l'autre, Berkeley, faisant de l'étendue non pas une idée intelligible, mais une donnée sensible, distinguant entre l'étendue visible et l'étendue tactile, n'admettra pas que la distance puisse être visible et considérera que la vue ne suggère la distance, sans d'ailleurs la représenter, que par une association avec le tact, dont la distance relève. — Et enfin tandis que Malebranche pose la conception et même admet l'existence d'un monde matériel qui n'est pas le monde sensible, qui a son fondement dans l'étendue intelligible, Berkeley admet l'existence d'un monde sensible iden-

tifié avec nos perceptions et s'en sert pour conclure contre l'existence d'un monde matériel qui serait conçu en soi et qui existerait substantiellement en soi. Si donc, chez Malebranche, les sens doivent se subordonner à l'entendement qui les juge et les rectifie au nom de la connaissance vraie, pour Berkeley l'entendement est une faculté de construction schématique et artificielle qui doit se subordonner au réel tel qu'il est immédiatement donné dans nos sens. — De telles différences dans les doctrines doivent entraîner une différence dans la qualification qu'on leur donne. On désigne volontiers la doctrine de Berkeley sous le nom d'idéalisme. C'est fort légitime, mais à la condition expresse de remarquer que ce n'est là, si l'on peut dire, que son nom général. Son nom propre, celui qui la définit réellement en particulier et à titre individuel, c'est celui d'*immatérialisme*. Or la doctrine de Malebranche n'est à aucun degré un immatérialisme : elle est au contraire matérialiste en ce sens que la matière, pour lui, est ce qui est essentiellement objectif et intelligible.

En résumé, Malebranche a une théorie des sens qui, bien que procédant de Descartes et préparant Berkeley, présente des caractères qui lui sont propres. Il convient de lui reconnaître cette originalité et de maintenir que cette théorie, nettement distincte des autres théories portant sur le même objet, est bien sienne et demande à être envisagée à part avec toutes les nuances qui la constituent.

CHAPITRE IV

L'IMAGINATION.

Lorsqu'on veut étudier l'imagination, la première chose à faire est de marquer la différence qui existe entre les sens et l'imagination. Or voici quelle est cette différence. Les organes des sens sont composés de petits filets qui d'un côté se terminent aux parties extérieures du corps et à la peau, et qui aboutissent de l'autre vers le milieu du cerveau. Lorsque ces filets sont mis en mouvement par l'impression des objets, c'est-à-dire par un choc extérieur, alors l'âme sent et elle juge que ce qu'elle sent est au dehors, c'est-à-dire qu'elle aperçoit un objet comme présent ; au contraire, lorsqu'il n'y a que les filets intérieurs qui sont ébranlés par le cours des esprits animaux, l'âme imagine, et elle juge que ce qu'elle imagine n'est point au dehors, mais au dedans du cerveau, c'est-à-dire qu'elle aperçoit un objet comme absent. (*Recherche. L. II. Première partie. Ch. 1, n° I*).

Mais cette différence n'est qu'une différence du plus

au moins. Supposez que dans certaines personnes les esprits animaux soient agités par quelque fièvre chaude ou par quelque passion violente, il arrivera alors que ces personnes sentiront ce qu'elles ne devraient qu'imaginer, qu'elles croiront voir devant leurs yeux des objets qui ne sont que dans leur imagination. Ainsi, les sens comme l'imagination et l'imagination comme les sens ne sont rien d'autre que l'esprit lui-même lorsque le corps est la cause naturelle ou occasionnelle de ses pensées. Mais l'imagination se trouve placée sous la dépendance des sens. D'autre part, en dehors même des cas particuliers qui les rapprochent au point qu'ils se confondent, les sens et l'imagination ont ce caractère spécial et commun qu'ils expriment un rapport de l'esprit au corps. Mais de quel genre, plus précisément, est ce rapport ? Pour le savoir, il faut observer que de tout ce que nous avons dit jusqu'à présent il résulte que Malebranche adopte la physiologie cartésienne des organes des sens. Il y a donc lieu d'examiner sommairement en quoi consiste cette physiologie.

*
**

Selon Descartes, il y a trois choses dans les nerfs : d'abord les peaux qui les enveloppent, et qui sont comme de petits tuyaux divisés en plusieurs branches qui se répandent dans tous les membres de la même façon que les veines et les artères ; ensuite leur substance intérieure, constituée dans ces tuyaux mêmes par de petits filets qui s'étendent du cerveau jusqu'aux extrémités des membres, de telle sorte que dans chacun de ces tuyaux il peut y avoir plusieurs de ces petits filets indépendants les uns des autres ; enfin les esprits animaux qui, comparables à un air ou à un vent très subtil né du sang échauffé par le

cœur, rendent le cerveau propre à recevoir les impressions des objets extérieurs et aussi celles de l'âme, et coulent du cerveau dans les muscles pour donner le mouvement aux membres. (*Les Passions de l'âme*. Première partie. Article XII. — *Dioptrique*. Discours IV.) La partie principale du cerveau à laquelle l'âme est liée est la glande pinéale, petit organe de forme conique suspendu entre les hémisphères cérébraux par deux fibres blanches. L'importance attachée par Descartes à cet organe venait de ce que, d'après lui, les autres parties du cerveau sont toutes doubles, de même que tous les organes de nos sens extérieurs sont doubles; et, comme il faut bien qu'il y ait quelque lieu où les deux impressions qui viennent d'un même objet se puissent assembler avant de parvenir à l'âme pour ne lui présenter qu'un objet, il jugeait qu'il n'y a que la glande pinéale qui remplisse ces conditions. (*Les Passions de l'âme*. Première partie. Article XXXI.)

Laissons de côté cette dernière hypothèse qui peut paraître singulière et qu'au surplus Malebranche a écartée comme vraisemblablement fausse. Ce qui est à noter dans cette doctrine générale de Descartes, c'est un certain nombre de notions encore aujourd'hui très recevables. 1° Le nerf n'est pas un organe simple : il comprend des parties qui sont indépendantes les unes des autres. 2° Les nerfs ne sont que des filets conducteurs : c'est dans les centres que s'accomplissent les opérations principales. 3° Il y a une double direction des courants nerveux, l'une apportant les impressions et allant de la périphérie au centre, l'autre transmettant l'excitation aux muscles et allant du centre à la périphérie. Notons encore que, pour Descartes, il n'est pas nécessaire d'invoquer l'intervention de l'âme pour expliquer les mouvements de nos membres et leur adaptation aux nécessités ou aux intérêts du

corps. (*Les Passions de l'âme*. Première partie. Article XVI). Quant aux esprits animaux, si l'on veut comprendre le sens exact de cette expression, il faut se rappeler que, étymologiquement, esprit veut dire souffle. Les stoïciens en particulier entendent par Πνεῦμα, que traduit en latin le mot *spiritus*, ce qu'il y a de plus souple, de plus subtil et comme de plus immatériel dans la matière même. Galien, médecin et philosophe du deuxième siècle de notre ère, — éclectique comme philosophe, mais avec un goût marqué pour la doctrine et la terminologie stoïciennes, — admettait comme intermédiaires entre les humeurs des esprits, Πνεύματα, fluides légers et subtils. Il en reconnaissait trois sortes : les esprits naturels qui naissent dans le foie, les esprits vitaux qui naissent dans le cœur et les esprits animaux qui naissent dans le cerveau. Vésale, le grand anatomiste du xvi^e siècle, et Van Helmont, le célèbre médecin du xvii^e siècle, ont admis de semblables théories. C'est dire que les esprits animaux ont survécu à l'influence du système de Galien et que, quand Descartes en accepta l'idée qui concordait avec ses conceptions sur la matière subtile, il pouvait se réclamer d'une tradition médicale ancienne et respectable. Il est clair qu'on ne peut retenir telle quelle la théorie des esprits animaux. Mais c'est surtout le nom qu'elle porte qui tend à la déprécier dans notre estime. La chose même qui est conçue et désignée sous ce nom se retrouve sensiblement la même dans des doctrines contemporaines sous l'appellation de force nerveuse, de courant nerveux, ou sous toute autre appellation analogue. Ainsi, même sur ce point, la physiologie cartésienne n'est pas entièrement périmée.

*
**

En adoptant l'ensemble de cette physiologie, Malebranche conserve scrupuleusement les vues mécanistes qui l'inspirent. Il écrit dans la *Recherche de la Vérité* : « Or il faut bien remarquer que tout cela ne se fait que par machine, je veux dire que tous les différents mouvements de ces nerfs dans toutes les passions différentes n'arrivent point par le commandement de la volonté, mais se font au contraire sans ses ordres, et même contre ses ordres : de sorte qu'un corps sans âme disposé comme celui d'un homme sain serait capable de tous les mouvements qui accompagnent nos passions. » (*Recherche*. L. II. Ch. IV, n° III.) Nous sommes donc ici en présence de la notion d'une réalité spirituelle qui est vraiment et uniquement un esprit dans l'acception rigoureuse du mot, et non pas une âme, au sens étymologique et primitif de ce terme. L'âme, la *Ψυχή* des Grecs, est essentiellement un principe de vie. Elle n'est rien de tel chez Malebranche, pas plus d'ailleurs que chez Descartes. Elle est simplement le siège de la pensée et elle n'a aucunement pour fonction de donner la vie au corps, qui de son côté n'est qu'une machine. — Et cependant, dès le début de son livre sur l'imagination, Malebranche, recherchant les causes principales de la différence des imaginations, les trouve dans des données physiques. Cette différence s'explique « d'un côté par l'abondance et la disette, par l'agitation et la lenteur, par la grosseur et la petitesse des esprits animaux ; et de l'autre par la délicatesse et la grossièreté, par l'humidité et la sécheresse, par la facilité et la difficulté de se ployer des fibres du cerveau, et enfin par le rapport que les esprits animaux peuvent avoir avec ces fibres ». (*Recherche*. L. II. Première partie. Ch. I, n° III). Ce

sont donc des causes physiques, aussi bien externes qu'internes, qui déterminent des changements dans les esprits et par contre-coup dans l'imagination ; car, aux causes déjà signalées, qui se ramènent en fin de compte à l'agitation involontaire de certains nerfs, il faut ajouter la qualité de l'air que l'on respire, la nature des viandes dont on se nourrit, le genre de boisson dont on fait usage. — Mais dès lors une question se pose. Étant donnée la conception de l'âme que nous avons relevée chez Malebranche, comment la configuration du corps, comment les changements qui se produisent en lui peuvent-ils déterminer des idées dans l'esprit et des modifications dans ces idées ? C'est ici qu'intervient la théorie de la distinction et de l'union de l'âme et du corps telles que Malebranche les définit. Il écrit : « L'âme n'est point répandue dans toutes les parties du corps, afin de lui donner la vie et le mouvement, comme l'imagination se le figure ; et le corps ne devient point capable de sentiment par l'union qu'il a avec l'esprit, comme nos sens faux et trompeurs semblent nous en convaincre... Toute l'alliance de l'esprit et du corps qui nous est connue consiste dans une correspondance naturelle et mutuelle des pensées de l'âme avec les traces du cerveau, et des émotions de l'âme avec les mouvements des esprits animaux ». (*Recherche*. L. II. Première partie. Ch. v.) Ailleurs, dans le *Traité de Morale*, Malebranche dit : « L'âme pense et n'est point étendue, le corps est étendu et ne pense point. On ne peut donc unir l'âme au corps par l'étendue, mais par la pensée ; ni le corps à l'âme par des sentiments, mais par des situations et des mouvements. Le corps est piqué, l'âme le sent ; l'âme craint un mal, le corps la suit. L'âme veut remuer le bras ; il se remue aussitôt et l'âme est avertie de ce mouvement. Ainsi il y a une correspondance mutuelle entre certaines pensées de l'âme et certaines

modifications du corps, en conséquence de quelques lois naturelles que Dieu a établies et qu'il suit constamment. C'est ce qui fait l'union de l'âme et du corps.» (*Traité de Morale*. Première partie. Ch. x, n° XIII.) Ainsi il n'y a pas de passage de l'âme au corps, ni du corps à l'âme. La correspondance entre les idées de l'âme et les mouvements du corps, entre les mouvements du corps et les idées de l'âme vient d'une union établie par Dieu entre deux séries qui concordent sans se pénétrer. C'est, dans toute sa force, la théorie du *parallélisme*. — Ainsi, s'il y a des idées que Dieu produit pour ainsi dire en nous directement et qui sont, comme nous le verrons plus tard, les idées de l'entendement, il y a des idées que Dieu produit en nous indirectement, à l'occasion de ce qui se passe dans notre corps. L'imagination, comme les sens, est constituée tout entière par des idées de cette dernière sorte. Le terme *idées* doit être pris ici au sens large d'*états de conscience*. Et voilà en quel sens nous pouvons dire que, « dès que l'âme reçoit quelques nouvelles idées, il s'imprime dans le cerveau de nouvelles traces et (que), dès que les objets produisent de nouvelles traces, l'âme reçoit de nouvelles idées. Ce n'est pas qu'elle considère ces traces puisqu'elle n'en a aucune connaissance, ni que ces traces renferment ces idées puisqu'elles n'y ont aucun rapport, ni enfin qu'elle reçoive ses idées de ces traces ». (*Recherche*. L. II. Première partie. Ch. v, n° I.) Mais il y a un rapport réciproque entre les idées de l'esprit et les traces du cerveau ; il y a aussi, dans le cerveau même, un rapport mutuel entre les traces. D'où l'étude que Malebranche est amené à faire de la liaison des idées avec les traces et de la liaison des traces entre elles.

La liaison des idées avec les traces résulte de l'action de trois causes différentes. — 1° « La première, et que les autres supposent, est la nature ou la volonté

constante et immuable du Créateur ». (*Recherche. L. II. Première partie, Ch. v.*) Elle donne naissance à un premier genre de liaisons, qui sont les liaisons naturelles et involontaires, liaisons généralement semblables chez tous les hommes et absolument nécessaires à la conservation de la vie. Telle est par exemple la liaison qui existe entre la trace que produit dans le cerveau un arbre et l'idée d'arbre, entre celle que produit la vue d'un homme qui souffre et l'idée de douleur, entre celle que produit le visage d'un homme qui nous menace et l'idée de crainte. — 2° « La seconde cause de la liaison des idées avec les traces, c'est l'identité du temps. Car il suffit souvent que nous ayons eu certaines pensées dans le temps qu'il y avait dans notre cerveau quelques nouvelles traces, afin que ces traces ne puissent plus se produire sans que nous ayons de nouveau ces mêmes pensées ». (*Recherche. L. II. Première partie. Ch. v.*) Par exemple, si l'idée de Dieu s'est présentée à mon esprit en même temps que tel caractère d'écriture ou tel mot prononcé, il suffira que les traces de ce caractère ou de ce mot se reproduisent pour que je pense à Dieu, et d'autre part ces traces seront réveillées dès que je penserai à Dieu. — 3° « La troisième cause de la liaison des idées avec les traces, et qui suppose toujours les deux autres, c'est la volonté des hommes ». (*Ibidem.*) — En d'autres termes les hommes peuvent lier par institution ou par convention certaines idées et certaines traces. Mais comme, dans le cas présent, la liaison n'est pas naturelle, il faut des répétitions de la rencontre des mêmes idées avec les mêmes traces. Or, comme ces répétitions ne se produiraient pas si elles dépendaient du seul hasard, il faut une volonté constante des hommes pour maintenir et fortifier ces rapports. L'exemple que donne Malebranche porte exclusivement sur les liaisons des idées avec les signes qui les représentent

aux autres hommes pour les leur communiquer ; par conséquent il vise uniquement l'institution du langage, qu'il s'agisse d'ailleurs du langage usuel ou qu'il s'agisse du langage technique des savants. Nous sommes donc ici en présence des liaisons qui relèvent de la troisième cause énoncée par Malebranche et qui constituent le troisième genre de sa classification. La différence entre les liaisons de ce troisième genre et celles du premier peut se caractériser ainsi : les liaisons du premier genre se rencontrent dans tous les hommes, tandis que celles du troisième ne se rencontrent pas les mêmes chez tous, mais varient selon les groupes d'hommes. Tous les hommes ont l'idée d'un carré à la vue d'un carré, car cette liaison est naturelle ; mais ils n'ont pas tous l'idée d'un carré lorsqu'ils entendent prononcer ce mot de *carré*, parce que cette dernière liaison est arbitraire. De là vient, pour le dire en passant, l'extrême difficulté qu'ont les hommes à retenir les vérités qui leur sont exprimées par des signes qui ne représentent pas les choses : lorsqu'on exprime en algèbre un carré par le signe a^2 , la trace n'ayant point de liaison naturelle avec l'idée, l'esprit a beaucoup plus de peine à concevoir le rapport de l'idée au signe, tandis que dans la géométrie commune les démonstrations se comprennent et se retiennent mieux, parce que les idées de carré, de cercle et autres semblables sont liées naturellement avec les traces des figures correspondantes. De là résulte aussi, pour les écrivains qui aiment à fabriquer des mots, la nécessité qui s'impose à eux de ne pas choquer et irriter la nature dans l'usage conventionnel qu'ils font des termes inventés par eux, même quand ils ont soin de les bien définir au préalable. — Malebranche affirme que la troisième cause qui préside à la formation des liaisons suppose les deux autres causes. Sur la cause qui consiste dans l'identité

du temps, il n'insiste pas expressément et cela se conçoit assez, la justification de son dire se présentant d'elle-même. Mais quel rapport y a-t-il entre les liaisons arbitraires et les liaisons naturelles ? D'abord une idée insinuée plutôt que développée par Malebranche, c'est que les liaisons arbitraires seront d'autant plus sûres qu'elles s'appuieront davantage sur des liaisons naturelles et qu'elles mettront en jeu, à la place de l'immuable volonté divine, la constante volonté des hommes. Ensuite, si ces liaisons sont arbitraires parce qu'elles procèdent d'un libre choix sans être nécessairement artificielles au sens que nous donnons communément à ce mot, l'inclination dont elles dérivent n'est-elle arbitraire en aucun sens. Sans doute ces liaisons ne sont point indispensables aux hommes pour vivre ; mais elles leur sont indispensables pour vivre comme des êtres appelés à former entre eux une société raisonnable. Or la formation d'une telle société répond à une inclination naturelle des hommes. « Ainsi la volonté des hommes est nécessaire pour régler la liaison des mêmes idées avec les mêmes traces, quoique cette volonté de convenir ne soit pas tant un effet de leur choix et de leur raison qu'une impression de l'Auteur de la nature qui nous a tous faits les uns pour les autres, et avec une inclination très forte à nous unir par l'esprit autant que nous le sommes par le corps ». (Ibidem.)

A la théorie de la liaison des idées avec les traces, il faut joindre la théorie de la liaison des traces entre elles, liaisons d'où résulte bien entendu la liaison entre elles des idées qui répondent à ces traces. Il suffit que plusieurs traces aient été produites en même temps pour que ces traces ne puissent plus se réveiller que toutes ensemble. En effet les esprits animaux, trouvant entr'ouvert le chemin de toutes les traces qui se sont faites en même temps, y poursuivent plus libre-

ment leur trajet que dans les autres parties du cerveau. Quand on a assisté à une cérémonie, il suffit de s'en rappeler une circonstance, même accessoire pour s'en rappeler toutes les autres. (*Recherche*. L. II, Ch. v, n° II). Cette loi devient le principe de conséquences nombreuses applicables à la rhétorique, à la morale, à la politique et à toutes les sciences qui ont quelque rapport à l'homme. « La cause de cette liaison de plusieurs traces est l'identité du temps auquel elles ont été imprimées dans le cerveau. » D'ailleurs, ces liaisons des traces ne s'accompagnent pas toujours d'une émotion des esprits, car les choses que nous voyons sont souvent indifférentes. De plus, il est à remarquer qu'elles peuvent aussi changer et se rompre.

Enfin il y a également des liaisons naturelles de traces entre elles, et de traces qui déterminent certaines émotions des esprits, parce que ces traces entrent dans des liaisons qui sont nécessaires à la conservation de la vie et doivent en conséquence rester les mêmes. Ainsi la trace de quelque grand corps qui va tomber sur nous est naturellement liée avec celle qui nous représente la mort et avec une émotion des esprits qui nous dispose à la fuite et au désir de fuir. La raison qui intervient ici pour assurer la persévérance des liaisons naturelles des traces est la même qui rend susceptibles des changements dont il vient d'être fait mention les liaisons des traces qui forment la première classe. Malebranche dit expressément : « Toutes les liaisons qui ne sont point naturelles se peuvent et se doivent rompre, parce que les différentes circonstances des temps et des lieux les doivent changer, afin qu'elles soient utiles à la conservation de la vie ». Il admet donc, en ce qui regarde la liaison des traces entre elles et des idées correspondant à ces traces, une nécessité d'adaptation fondée sur le principe de la conservation de la vie.



Dans cette doctrine de Malebranche, nous avons comme un essai d'explication physiologique de l'*association des idées*. Il y a posé les fondements d'une théorie psycho-physiologique de l'association ; et, pour lui, la condition principale qui fait que nos idées s'associent avec des traces organiques ou s'associent entre elles comme s'associent les traces correspondantes, c'est la simultanéité ou la contiguïté dans le temps. Mais, en même temps, il se différencie nettement des associationnistes. La qualification d'associationisme doit être réservée aux doctrines qui font dériver de l'expérience l'origine et la force des liaisons. Or, tel n'est pas le sens de la théorie de Malebranche. Pour lui, il y a des liaisons naturelles antérieures à l'expérience et dont la force est indépendante de l'expérience ; et il y a d'autres liaisons qui doivent sans doute à l'expérience et à la répétition la force qui leur est propre, mais dont l'origine doit être cherchée dans la volonté humaine. Ici encore, s'il convient de rapprocher, il importe de ne pas confondre.

La théorie de Malebranche relative aux liaisons réciproques ou respectives des idées et des traces permet d'expliquer la mémoire et les habitudes.

Du moment que nos différentes perceptions sont attachées aux changements qui surviennent dans les fibres de la partie principale du cerveau, une fois que ces fibres ont reçu certaines impressions par le cours des esprits animaux et par l'action des objets, elles gardent assez longtemps quelque facilité pour recevoir ces mêmes dispositions. Or c'est précisément dans cette facilité que consiste la mémoire : on pense aux mêmes choses, lorsque le cerveau reçoit les mêmes impressions. Par là s'expliquent les différences de nos

souvenirs : comme les esprits animaux agissent tantôt plus, tantôt moins sur la substance du cerveau, et que les objets sensibles font des impressions bien plus profondes que l'imagination toute seule, on se souvient plus distinctement des choses que l'on a vues que de celles qu'on a imaginées, de celle qu'on a aperçues plusieurs fois que de celles qu'on a aperçues une ou deux fois. Il faut d'ailleurs se délivrer de ce préjugé que le cerveau est trop petit pour conserver des traces et des impressions en grand nombre.

On peut rendre compte semblablement des habitudes : pour cela songeons que les mouvements de notre corps résultent d'une enflure des muscles par les esprits animaux, et qu'il y a dans quelques endroits du cerveau quelque réservoir de ces esprits. Que si ces esprits viennent à être moins abondants, on a peine à marcher et à se soutenir. Mais en outre, si ces esprits ne trouvent pas assez ouverts et assez libres les chemins où ils doivent passer, alors les mouvements s'accomplissent lentement et avec peine. Supposez au contraire que par leur cours continuel les esprits aient ouvert et aplani ces chemins, ils ne trouvent plus de résistance : c'est cette facilité qui constitue les habitudes. Voilà pourquoi les enfants peuvent plus aisément acquérir des habitudes que les personnes âgées ; pourquoi on perd difficilement les vieilles habitudes ; pourquoi on arrive à parler avec une vitesse incroyable et même sans y penser.

Ainsi Malebranche explique par sa théorie la mémoire d'une part, les habitudes de l'autre. De plus, il relève entre la mémoire et les habitudes des rapports intimes qui les rendent solidaires et qui aboliraient toute différence entre elles, s'il n'y avait pas d'ailleurs des perceptions attachées au cours des esprits animaux et aux traces dans le cerveau. Mais les perceptions qui accompagnent le passage des esprits et

qui s'adaptent à la nature des traces ont pour effet de nous amener à distinguer des autres habitudes cette habitude particulière qui s'appelle la mémoire.



Toutes ces thèses de Malebranche procèdent d'une conception rigoureusement mécaniste. L'exercice de la mémoire par exemple suppose purement et simplement le renouvellement de la disposition cérébrale qui a été déterminée une première fois par l'influence de l'objet. Il reste à savoir si cette doctrine mécaniste est exclusive de l'existence d'une mémoire et d'une habitude proprement spirituelles. Dans le *VII^e Éclaircissement* de la *Recherche de la Vérité*, Malebranche déclare que la question lui a été posée. Or, il prétend que le problème ainsi soulevé ne peut pas être positivement résolu, parce que nous n'avons pas d'idées claires de l'âme et qu'on ne peut pas connaître distinctement les changements dont un être est capable quand on ne connaît pas distinctement la nature de cet être. Ce qu'on pourrait sans doute dire de mieux serait ceci : — La volonté de Dieu étant conforme à l'ordre et à la justice, il suffit d'avoir droit à une chose pour l'obtenir : or les esprits qui ont souvent pensé à quelque objet ont le droit d'y repenser d'une façon plus claire et plus vive que ceux qui y ont peu pensé ; par conséquent Dieu doit représenter à leur esprit, dès qu'ils le souhaitent, l'idée claire et distincte de cet objet. Et peut-être peut-on et doit-on croire, pour des raisons de théologie, qu'il y a dans l'âme qui a agi dans un sens des dispositions effectives à agir de nouveau dans ce sens, ou, si l'on veut, à recevoir de nouveau l'action de Dieu dans ce même sens ; mais cette affirmation n'est pas susceptible de preuves certaines et évidentes.

Toujours est-il que Malebranche tend à éliminer de l'âme tout ce qui peut ressembler à une faculté. De là il résulte qu'il a peu de sympathie pour l'admission d'une mémoire intellectuelle. Il professe qu'il faut repousser toute idée de facultés cachées ou de dispositions occultes dont nous n'aurions pas conscience. Or une mémoire et une habitude spirituelles supposeraient précisément un élément caché, une donnée occulte. Voilà pourquoi, au fond, il est enclin à exclure la notion de mémoire et d'habitude spirituelles. Si l'on veut une formule qui résume sa pensée la plus ferme et la plus constante, il faut dire que, pour lui, la mémoire et l'habitude dépendent du corps.

En cela, il va même plus loin que Descartes qui est cependant l'inspirateur direct de sa doctrine. Descartes, lui aussi, avait tout le premier fait dépendre la possibilité de la mémoire des traces laissées dans le cerveau par les objets antérieurement perçus et de la facilité plus grande qu'ont les esprits animaux à les suivre de préférence à toute autre voie; il avait exprimé dans les termes les plus mécanistes ces conditions de la reviviscence des images, les comparant au pli reçu par une feuille de papier et qui, une fois reçu, se conserve et se reproduit aisément; il avait même noté que la mémoire n'est pas seulement dans le cerveau, mais aussi dans les autres parties du corps, comme l'habitude d'un joueur de flûte n'est pas seulement dans sa tête, mais aussi en partie dans les muscles de ses mains. La limitation elle-même de la mémoire s'explique par le fait que les plis s'empêchent les uns les autres et qu'il ne peut pas y avoir une infinité de tels plis dans le cerveau. Descartes remarquait au reste que les plis peuvent n'être pas en fort grand nombre, car un même pli se rapporte à toutes les choses qui se ressemblent. En tout cas, l'idée qui domine ces explications mécanistes plus ou moins in-

certaines et aventureuses dans le détail, c'est que l'exercice de la mémoire suppose le renouvellement de la modification cérébrale qui a été antérieurement provoquée par l'impression de l'objet. Mais Descartes ne reste pas lié à un mécanisme aussi exclusif que celui de Malebranche. De la mémoire qui se rapporte aux choses corporelles, il a bien soin de distinguer une mémoire intellectuelle ou des choses intellectuelles, et il admet formellement que cette seconde sorte de mémoire est indépendante des organes du corps ¹. Malebranche est loin d'avoir suivi Descartes dans cette nouvelle direction de sa pensée : il s'est appliqué tout au contraire à tirer du mécanisme cartésien toutes les conséquences qu'on en pouvait logiquement déduire et il s'est délibérément renfermé dans la considération des données qui relèvent de l'ordre corporel.



Telles sont les vues générales de Malebranche sur l'imagination. Elles comportent une grande richesse d'applications. Et l'étendue de ces applications n'est elle-même explicable que par le caractère extrêmement compréhensif de la notion d'imagination qu'il a cherché à faire prévaloir.

Pour comprendre les états de prime abord si divers que Malebranche a étudiés sous le nom d'imagination, il faut se reporter à l'explication générale que lui-même en a fournie, non à la signification d'ailleurs peu consistante qu'on lui attribue communément. Dans le *Traité de Morale* (Première Partie. Ch. XII),

1. Pour toute cette théorie de Descartes voir notamment : — Lettres à Mersenne des 1^{er} avril, 11 juin et 6 août 1640 ; Édition Adam et Tannery, Tome III, pp. 48, 84, 143 ; — Lettre à Thyssonnier du 29 janvier 1640 ; A. T. III, p. 20 ; — Bertrand de Saint-Germain : Descartes comme physiologiste et comme médecin, p. 230. —

nous trouvons une déclaration très suggestive à cet égard. « Imagination, y est-il dit, est un de ces termes que l'usage autorise et n'éclaircit pas ; car l'usage ordinaire n'éclaircit que les mots qui réveillent des idées sensibles. Ceux qu'il substitue aux idées pures sont tous ou équivoques ou confus. Comme l'imagination n'est visible que par les effets, et qu'il est difficile d'en connaître la nature, chacun prononce le même mot sans en avoir la même idée ; peut-être même que bien des gens n'en ont nulle idée. » Quelle est donc l'idée que Malebranche se fait de l'imagination ? Par ce mot il entend tout juste ceci : du côté du corps, un cerveau capable de traces et des esprits animaux propres à former ces traces et à agir sur la partie principale du cerveau ; du côté de l'âme, des images qui répondent aux traces et une attention capable de former ces images ou ces idées en agissant, à titre de cause occasionnelle, sur le cours des esprits par lequel se forment les traces auxquelles les idées sont attachées : images ou traces qui déterminent, dans les parties intérieures ou extérieures du corps, des mouvements en rapport avec l'objet représenté. Il en résulte que Malebranche entendra par imagination toute influence exercée sur le corps et tout état de l'âme répondant à cette influence. A cet égard, les sens déjà font partie de l'imagination et nous savons que la différence qu'on peut établir entre les deux n'est que relative. Mais, en tant que l'action des sens peut être reproduite par le cerveau sans la présence de l'objet, il y a, dans une acception plus stricte, imagination.

L'imagination est pour nous essentiellement principe d'union avec les autres êtres, mais, entre eux et nous, elle crée des liens plus ou moins étroits selon les cas. « Il est, ce me semble, écrit Malebranche, assez évident que nous touchons à toutes choses et que nous avons des rapports naturels à tout ce qui nous

environne, lesquels nous sont très utiles pour la conservation et pour la commodité de la vie. Mais tous ces rapports ne sont pas égaux. Nous tenons bien davantage à la France qu'à la Chine, au soleil qu'à quelque étoile, à notre propre maison qu'à celle de nos voisins. Il y a des liens invisibles qui nous attachent bien plus étroitement aux hommes qu'aux bêtes, à nos parents et à nos amis qu'à des étrangers, à ceux de qui nous dépendons pour la conservation de notre être qu'à ceux de qui nous ne craignons et n'espérons rien. Ce qu'il y a principalement à remarquer dans cette union naturelle qui est entre nous et les autres hommes, c'est qu'elle est d'autant plus grande que nous avons davantage besoin d'eux ». (*Recherche*. L. II. Première partie. Ch. VII.)

De ces espèces d'unions naturelles, la première de toutes est l'union de l'enfant avec sa mère avant la naissance. Le corps de l'enfant étant immédiatement uni à celui de sa mère, « on doit penser qu'ils ont les mêmes sentiments et les mêmes passions, en un mot toutes les mêmes pensées qui s'excitent dans l'âme à l'occasion des mouvements qui se produisent dans le corps. Ainsi les enfants voient ce que les mères voient ; ils entendent les mêmes cris ; ils reçoivent les mêmes impressions des objets ; et ils sont agités des mêmes passions ». C'est ainsi que Marie Stuart, étant grosse du roi Jacques, vit tuer en sa présence par des seigneurs d'Écosse son secrétaire qui était Italien ; son fils demeura toute sa vie sans pouvoir regarder une épée nue. Cette communication du cerveau de la mère avec celui de l'enfant est donc cause d'une certaine uniformité d'émotions corporelles, et, par suite, de sentiments et d'idées de l'âme. Et il est trop aisé de signaler les fâcheuses conséquences que plus d'une fois elle peut avoir. De là résultent bien des désordres physiques et moraux ; de là viennent les monstres. Mais

il faut regarder, par delà ces faits anormaux, la simplicité des voies par lesquelles Dieu a assuré la persistance des espèces et l'hérédité est à placer ici en première ligne. — Malebranche a donc insisté, non sans force, sur l'influence de l'hérédité physique et morale. On n'a, dit-il, que trop d'expériences de ces choses, et tout le monde sait assez qu'il y a des familles entières qui sont affligées de grandes faiblesses d'imagination qu'elles ont héritées de leurs parents. » (*Recherche*. L. II. Première Partie. Ch. VII.) Malebranche hésite d'autant moins à signaler l'influence de l'hérédité, même l'influence la plus lointaine, qu'il y voit comme une sorte de confirmation naturelle du dogme du péché originel. « Nos premiers parents, déclare-t-il, après leur péché, ont reçu dans leur cerveau de si grands vestiges et des traces si profondes par l'impression des objets sensibles qu'ils pourraient bien les avoir communiquées à leurs enfants... Ainsi nous devons naître avec la concupiscence et avec le péché originel. » (*Ibidem*.) Il s'est expliqué à ce sujet non-seulement dans *la Recherche de la Vérité*, mais encore dans le *VIII^e Éclaircissement* où il complète l'exposition de sa pensée.

Une autre influence qui se rattache à l'imagination, c'est celle de l'éducation première. Malebranche institue le plan d'une psychologie et d'une pédagogie de l'enfant pleines de pénétration et de délicatesse. Il a nettement analysé cette éducation en grande partie inconsciente qui est donnée à l'enfant par son entourage immédiat. Il note les fortes surprises que doivent causer à l'enfant tous les objets qui l'environnent et l'assaillent. Sans force et sans expérience, les enfants résistent mal à de pareilles impressions. Aussi n'est-il pas étonnant qu'ils subissent sans effort de réaction l'ascendant de leurs parents. Or, il serait bien singulier que cette constante influence fût bonne en tout

point. Car « nous avons tous, ou presque tous, l'esprit faux en quelque chose, et nous sommes presque tous sujets à quelque espèce de folie, quoique nous ne le pensions pas. » (*Recherche*. L. II. Première Partie. Ch. VIII.) « La conversation ordinaire que les enfants sont obligés d'avoir avec leurs nourrices, ou même avec leurs mères, lesquelles n'ont souvent aucune éducation, achève de leur perdre ou de leur corrompre entièrement l'esprit. Ces femmes ne les entretiennent que de niaiseries, que de contes ridicules ou capables de leur faire peur... Elles jettent dans leurs esprits les semences de toutes les faiblesses qu'elles ont elles-mêmes, comme de leurs appréhensions extravagantes, de leurs superstitions ridicules et d'autres semblables faiblesses... De là vient (aux enfants) une certaine timidité et bassesse d'esprit qui leur demeure fort longtemps ; car il y en a beaucoup qui, à l'âge de quinze et de vingt ans, ont encore tout l'esprit de leur nourrice. » Malebranche est très opposé aux systèmes d'éducation qui ont recours aux impressions et aux sollicitations sensibles : il est porté à croire que les enfants sont capables de plus de raison qu'on ne l'admet d'habitude. « Il faut les accoutumer à se conduire par la raison puisqu'ils en ont ; et il faut les exciter à leur devoir en ménageant adroitement leurs bonnes inclinations. C'est éteindre leur raison et corrompre leurs meilleures inclinations que de les tenir dans leur devoir par des impressions sensibles. » (*Ibidem*). En somme il ne faut recourir à l'instruction par les sens que lorsque la raison ne suffit pas ; et, quand il n'y a pas urgence ou nécessité morale, peut-être vaut-il mieux s'abstenir et attendre que la raison soit mieux éveillée. S'il y a urgence ou intérêt moral, il y a lieu d'user de châtimens. Si Malebranche accepte dans une certaine mesure le recours aux châtimens, il blâme l'usage des récompenses. « Il ne faut se servir de ce qui touche

les sens avec quelque force que dans la dernière nécessité. » Or, « les peines ne remplissent pas la capacité de l'esprit comme les plaisirs. On cesse facilement d'y penser dès que l'on cesse de souffrir et qu'il n'y a plus sujet de les craindre. Car alors elles ne sollicitent pas l'imagination, elles n'excitent point les passions, elles n'irritent point la concupiscence, enfin elles laissent à l'esprit toute la liberté de penser à ce qu'il lui plaît. » (Ibidem.)

Troisième effet de l'imagination qu'il convient de noter : l'influence que les hommes exercent les uns sur les autres grâce à l'esprit d'imitation qui les anime. Malebranche dit à ce sujet : « Il y a certainement dans notre cerveau des ressorts qui nous portent naturellement à l'imitation, car cela est nécessaire à la société civile. Non-seulement il est nécessaire que les enfants croient leurs pères, les disciples leurs maîtres et les inférieurs ceux qui sont au-dessus d'eux : il faut encore que tous les hommes aient quelque disposition à prendre les mêmes manières et à faire les mêmes actions que ceux avec qui ils veulent vivre. Car, afin que les hommes se lient, il est nécessaire qu'ils se ressemblent, et par le corps et par l'esprit. Ceci est le principe d'une infinité de choses ». (*Recherche*. L. II. Première Partie. Ch. VII). Et l'esprit d'imitation, comme l'hérédité, comme l'influence de l'éducation, repose sur un principe physiologique : « Les esprits animaux se portent naturellement dans les parties de notre corps pour faire les mêmes actions et les mêmes mouvements que nous voyons faire aux autres ». C'est grâce à cette disposition de la nature humaine que se forment ces liens d'affection et de compassion qui servent si utilement les intérêts de la société civile et qui remplacent, imparfaitement du reste, les liens de la pure charité.

Hérédité, éducation, imitation : autant de causes qui entrent en jeu pour créer entre les hommes des

diversités qui apparaissent sur le fond commun des ressemblances comme les traits distinctifs des individus. Mais ces causes sont extérieures : il y en a une autre qui est intérieure à chacun et qui réside dans sa constitution naturelle ou acquise. La consistance ou la délicatesse des fibres du cerveau, l'agitation ou la lenteur des esprits animaux aussi bien que leur puissance d'action et de diffusion concourent, suivant leurs divers rapports, à déterminer les divers tours d'imagination. C'est par là que Malebranche explique les différences d'imagination chez les enfants, accessibles à toute impression ; chez les femmes, sans intelligence pour l'abstrait, aptes à saisir tout ce qui concerne les manières extérieures et les apparences ; chez les hommes faits, plus capables de résister aux impressions sensibles, mais qui mettent aussi de la consistance dans leurs erreurs ; chez les vieillards plus attachés encore à eux-mêmes et à leurs préjugés, parce que leur imagination est languissante, ou devenus, comme les enfants, incapables de réagir contre les impressions du dehors. — A l'influence de la constitution, s'ajoute celle qu'exercent sur notre manière de penser et d'agir nos différentes conditions et nos différents emplois. Car les esprits animaux vont d'ordinaire dans les traces des idées qui nous sont les plus familières, et c'est cette inconstance qui empêche de juger sainement des choses. Par là s'explique la difficulté qu'ont les hommes d'étude, les érudits, à comprendre les choses autrement que par rapport à eux-mêmes, à leurs pensées et à leurs connaissances favorites. Les inventeurs de nouveaux systèmes se heurtent à un obstacle analogue : ils abondent dans leur sens propre et dans leur fantaisie sans souci de la vérité. Enfin la même remarque peut être appliquée aux beaux esprits, aux esprits efféminés qui ne songent qu'à plaire, aux esprits superficiels qui sont incapa-

bles de saisir la différence des choses. Le caractère commun de ces diverses sortes d'esprits, c'est qu'ils sont dominés par une imagination qui les rend incapables de juger par raison, avec la parfaite indépendance qu'exige le jugement rationnel.

Pour terminer, Malebranche étudie ce qu'il appelle la communication contagieuse des imaginations fortes. Il entend par là « la force que certains esprits ont sur les autres pour les engager dans leurs erreurs ». (*Recherche*. L. II. Troisième Partie. Ch. 1.) « Les imaginations fortes, observe Malebranche, sont extrêmement contagieuses ; elles dominent sur celles qui sont faibles ; elles leur donnent peu à peu leurs mêmes tours et leur imprime leurs mêmes caractères. » (*Ibidem*). Or cette influence des imaginations fortes s'explique par une certaine disposition du cerveau qui porte naturellement les hommes à se composer de la même manière que quelques-uns de ceux avec qui ils vivent. C'est la source des modes nouvelles, des nouveautés extravagantes et bizarres. Avant d'agir sur les autres, les personnes d'imagination forte sont conduites par leurs propres impressions à tel point qu'elles sont incapables de faire attention à quelque autre chose. Malebranche a très nettement signalé ces cas, que confirment des expériences sur le somnambulisme, dans lesquels les sujets ont l'esprit absolument occupé par une idée et une hallucination, et ne sont plus en état de percevoir les sensations qui pourraient contredire et rectifier la pensée et la vision qui les obsèdent. Ce sont là sans doute des cas extrêmes et qui sont moins contagieux que d'autres parce qu'ils détruisent ou altèrent la correspondance de ces sujets avec autrui, et que le dérèglement dont ils sont atteints est trop visible. Mais la différence n'est que du plus ou du moins entre ces cas et les cas bien plus fréquents où se manifestent sous des formes moins

choquantes l'incapacité à voir les choses comme elles sont, la disposition à les grossir, la tendance à en exagérer la réalité et l'importance. Les personnes qui sont ainsi affectées, excessives en toute rencontre, sont des visionnaires, non pas des visionnaires des sens, mais des visionnaires de l'imagination. La faculté qu'elles ont de sentir vivement les choses leur communique le don de l'expression imagée et véhémence, et par là elles réussissent à séduire et à persuader les autres. Cette influence extraordinaire peut s'exercer par la mise en œuvre du talent littéraire. Au regard de Malebranche, Sénèque, Tertullien et Montaigne sont des exemples du pouvoir qu'ont certains auteurs de persuader sans aucune raison. Enfin Malebranche attribue aux effets de cette contagion imaginative la foi dans les histoires prodigieuses de la puissance et de la malice des sorciers. Il étudie les causes qui font que les hommes se persuadent de l'existence de scènes extraordinaires et croient même y avoir assisté. Nous sommes ici en présence de véritables faits de suggestion et d'auto-suggestion. Et c'est par des effets contagieux du genre de ceux que Malebranche a si finement décrits que l'on explique aujourd'hui bien des maladies mentales et que l'on peut rendre compte des effets de la suggestion dans les phénomènes d'hypnotisme.

Cette étude si pénétrante de tous les faits qui se rapportent à l'imagination telle que la conçoit Malebranche implique une métaphysique extrêmement compréhensive. Mais il est à remarquer que cette métaphysique est liée à une psychologie qui est tout le contraire d'une psychologie intellectualiste. On ne pourrait à aucun degré, sans manquer à la vérité historique, rattacher Malebranche à ceux des philosophes contemporains qui voient dans les faits psychologiques obscurs de la pensée encore confuse, mais enfin de la pensée en marche vers la conscience. Pour Malebranche, c'est

tout le contraire qu'il faut apercevoir et affirmer : à ses yeux, cet ordre psychologique, où il se meut avec tant d'aisance par de vives et subtiles analyses, est étranger au domaine de la pensée véritable et nous place nettement dans l'irrationnel.

CHAPITRE V

LA DOCTRINE DES IDÉES.

LA POSITION DU PROBLÈME

ET LA RÉFUTATION DES FAUSSES DOCTRINES.

L'examen de la valeur et de la portée des informations qui nous viennent des sens et de l'imagination prépare dans la philosophie de Malebranche l'établissement d'une de ses données essentielles, la doctrine des Idées. Quel a été en effet le principal résultat des analyses qui ont porté sur la fonction des sens et sur le rôle de l'imagination ? C'a été de mettre en lumière que, par eux-mêmes, les sens et l'imagination ne nous représentent rien de distinct de nous, qu'ils n'expriment en fin de compte que des modifications de notre âme, en tant qu'elle est liée au corps, modifications qui, elles-mêmes, n'ont rapport qu'à la conservation de notre corps. Que ces modifications nous instruisent sur ce qui se passe en nous, qu'une sensation de son ou de couleur, comme une sensation de douleur, soit, comme sensation, quelque chose de très certain et de très vrai, cela est incontestable, et nous n'avons pas à nous demander comment il se fait que nous aperce-

vions nos sensations et nos imaginations, puisque nos sensations et nos imaginations c'est notre âme elle-même modifiée de telle ou telle manière : ici, il y a une union immédiate de l'esprit qui connaît et de la chose qui est connue et ce genre de connaissance a lieu par sentiment ou par conscience. (*Recherche*. Liv. III. Deuxième partie. Chap. 1.) Mais, si les sens et l'imagination ne nous représentent rien de distinct de nous, d'où vient la perception ou la connaissance que nous avons d'objets hors de nous et tout particulièrement des choses corporelles ? Il y a là un très important problème à résoudre, le plus important sans doute de la philosophie spéculative aux yeux de Malebranche. Avant de voir comment il l'a résolu, regardons de plus près l'énoncé même du problème et tâchons de définir en quels termes exacts il l'a posé : ce sera la meilleure façon d'écarter des objections superficielles et des erreurs d'interprétation.



Nous avons une perception ou une connaissance d'objets hors de nous : cela, Malebranche ne le met jamais en doute. Mais, au moins pour ce qui est des choses corporelles, la question de savoir comment nous avons une perception ou connaissance d'objets hors de nous est tout à fait autre que celle de savoir si ces objets existent ou non ; seule la présence *d'objets de la connaissance* a besoin, selon les termes stricts du problème, d'être expliquée, et elle ne saurait l'être d'aucune façon par la supposition préalable de l'existence de choses plus ou moins conformes à ces objets. D'abord la connaissance des objets est tout à fait indépendante de l'existence des choses, puisqu'il arrive que l'on connaît des objets auxquels dans l'expérience commune rien d'existant ne répond.

Lorsque dans la folie ou dans le sommeil quelque homme aperçoit un animal fabuleux, il a l'idée de cet animal quoique cet animal n'existe pas. (*Recherche. Liv. II. Chap. 1.*) Alors même que tous les corps qui nous environnent seraient anéantis, nous pourrions encore les voir et nous les verrions effectivement si les idées que nous en avons continuaient à nous être présentes. (*Entretiens sur la Métaphysique. Préface et Premier Entretien.*) C'est donc que notre connaissance porte, non sur les objets en eux-mêmes, mais sur des idées. — De cela d'ailleurs on peut fournir des raisons plus directes. Un principe de caractère métaphysique général, souvent invoqué par Malebranche, c'est que les corps ne peuvent agir sur les esprits, soit en raison de l'infériorité de leur nature, soit en raison de l'hétérogénéité de leur essence, soit en raison de leur radicale incapacité d'action. Les corps ne peuvent donc déterminer les esprits à les voir, à les contempler. — Mais Malebranche fournit un autre argument plus directement lié aux conditions spéciales de la connaissance. « Nous n'apercevons point, dit-il, les objets qui sont hors de nous par eux-mêmes. Nous voyons le soleil, les étoiles et une infinité d'objets hors de nous, et il n'est pas vraisemblable que l'âme sorte du corps et qu'elle aille, pour ainsi dire, se promener dans les cieux pour y contempler tous ces objets. Elle ne les voit donc pas par eux-mêmes, et l'objet immédiat de notre esprit, lorsqu'il voit le soleil par exemple, n'est pas le soleil, mais quelque chose qui est intimement uni à notre âme et c'est ce que j'appelle idée. » (*Recherche. Liv. III. Deuxième partie. Chap. 1, n° 1.*) Si notre esprit ne perçoit pas le soleil en lui-même, ce n'est point, comme l'interprète Arnauld, à cause que le soleil est éloigné : la distance ne fait rien à la chose ; mais parce que le soleil, étant une substance étendue, ne peut à ce titre s'unir avec

l'esprit, et que l'esprit ne peut connaître que ce qui est pour lui un objet immédiat. Ce n'est donc pas le soleil, mais l'idée du soleil que l'esprit perçoit. Comme le répète Malebranche, les corps ne sont pas visibles par eux-mêmes.

Mais, dira-t-on, si nous n'apercevons que des idées, notre perception n'a point d'objet réel. — On ne saurait mieux découvrir que par cette remarque les préventions créées en nous par les sens et l'imagination. Les sens et l'imagination, qui prétendent être la mesure des choses, qui affirment sans fondement l'existence des corps et font de leurs propres modalités des propriétés de ces corps mêmes, ne consentent pas à admettre que les idées aient une consistance ou une réalité quelconque : ce sont choses trop minces ou trop vaporeuses ! Or, il est incomparablement plus aisé de démontrer la réalité des idées que l'existence en soi du monde matériel. Et pour commencer par un argument *ad hominem*, on croit sur la foi des sens que ce plancher existe parce qu'il résiste. Admettons-le. Mais est-ce que les idées, elles aussi, ne résistent pas ? Cherchez donc dans un cercle deux diamètres inégaux : le cercle résistera à cette recherche. C'est-à-dire au fond que les idées sont réelles puisqu'elles ont des propriétés très sûres et que le néant n'a point de propriété. Si le cercle que j'aperçois n'était rien, en y pensant je ne penserais à rien. Mais le cercle auquel je pense a des propriétés qui lui appartiennent et que n'a pas telle autre figure. Bien mieux, ces propriétés lui appartiennent en dehors du temps pendant lequel je les considère et n'ont point de rapport au temps : c'est donc qu'elles sont éternelles. Tels sont donc les caractères des idées : elles sont réelles, nécessaires, éternelles. Et ce sont ces idées que nous voyons quand nous percevons des objets. Voyons avec plus de précision comment il faut entendre cette affirmation.

Dans la perception que nous avons des choses corporelles, il y a au fond deux éléments très distincts : une modification de l'âme ou sentiment et une idée. C'est ainsi que dans la perception d'une colonne de marbre il y a d'une part l'idée de l'étendue, de l'autre le sentiment de blancheur qui s'y rapporte. Supposé que cette colonne soit dépouillée de sa couleur, ou pour parler plus exactement, que le sentiment de blancheur qui s'y rapporte ne s'y rapporte plus, alors la colonne cessera d'être visible, visible pour mes sens, s'entend ; mais l'idée d'étendue qui en avait déterminé en moi la présence n'en subsistera pas moins et pourra encore me représenter la colonne par ses propriétés conçues comme des modalités de l'étendue. (*Réponse au livre des vraies et des fausses idées.* Chap. XIII.)

Et de là résulte aussi que le sentiment, en tant qu'il participe ou paraît participer à la perception, a sa condition nécessaire dans l'idée. Si l'esprit n'avait pas pour objet l'idée d'étendue, il n'irait pas disposer sur telle partie de l'étendue les couleurs qui ne sont que ses propres modifications. Il est bien vrai que le sentiment se joint à l'idée : mais c'est l'idée qui en quelque sorte le provoque et lui fournit le moyen de se projeter illusoirement au dehors. « Ce qu'on appelle voir les corps n'est autre chose qu'avoir actuellement présente à l'esprit l'idée de l'étendue qui le touche ou le modifie de diverses couleurs ; car on ne les voit point directement ou immédiatement en eux-mêmes. Il est donc certain qu'on ne voit les corps que dans l'étendue intelligible et générale rendue sensible et particulière par la couleur ; et que les couleurs ne sont que des perceptions sensibles que l'âme a de l'étendue, lorsque l'étendue agit en elle et la modifie. » (*Réponse à M. Régis.* Chap. II.)

Voilà donc comment Malebranche détermine les

conditions de la perception des objets sensibles hors de nous. A coup sûr il y a hors de nous plus que les choses matérielles pour être des objets de connaissance, et nous verrons comment notre connaissance peut s'étendre à Dieu et aux autres esprits. Mais c'est la connaissance des choses matérielles qui pose le problème dans son extrême difficulté, ainsi que le déclare Malebranche. (*Recherche*. Liv. III. Deuxième partie. Chap. 1.) Car, les choses matérielles étant étendues et l'âme ne l'étant pas, il n'y a point de rapport entre elles: en soi les choses matérielles ne sauraient être vues, et notre connaissance ne peut porter que sur les idées de ces choses.

Remarquons en conséquence et une fois encore, pour l'exacte position du problème, que le fait de l'existence ou de la non-existence en soi des choses matérielles n'importe pas à l'explication de la connaissance que nous avons de ces choses. Si notre connaissance était subordonnée à l'existence en soi de ces choses, en dehors de toutes les raisons de métaphysique et de méthode qui nous empêchent d'admettre ou de supposer probablement cette subordination, notre connaissance n'aurait qu'un fondement tout à fait ruineux: car, du moment que, selon l'expérience commune, bien des choses que nous percevons comme réelles n'existent pas en réalité, d'où viendrait la connaissance d'objets auxquels rien, en dehors de ces objets, ne répond? Et cependant, pour Malebranche, la connaissance de ces objets est, comme telle, sans restriction aucune, le fait le plus positif. « Tout ce à quoi je pense est, ou, si vous voulez, existe. » (*Entretiens sur la Métaphysique*. I, 4.) « L'objet immédiat de notre esprit, même dans nos songes, est très réel. » (*Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*.) Mais il est entendu que pour Malebranche cet objet immédiat, ce

sont les idées, et que les idées seules rendent ici la connaissance possible, puisque, les sens et l'imagination ne fournissant pas réellement d'objets à la connaissance, la connaissance serait sans objets sur quoi porter. Sans les idées, nous ne ferions jamais que sentir des modifications de notre être, et nous serions incapables d'avoir, par delà ces modifications, aucune connaissance des choses matérielles. Or, cette connaissance, nous l'avons, et, ayant pour objets les idées, elle porte sur quelque chose de très réel.



Ce rôle attribué par Malebranche aux idées atteste chez lui une conscience très profonde d'un problème que la doctrine cartésienne soulevait, sans d'ailleurs l'avoir posé dans toute son acuité, mais qui était dès lors ouvert devant la pensée et qui devait revenir sans cesse dans l'histoire ultérieure de la pensée moderne. En enfermant tout d'abord l'esprit en lui-même pour lui permettre de découvrir avec une entière certitude dans cette réflexion sur soi la vérité première et les conditions de toute vérité, Descartes avait rompu le lien établi par les préjugés sensibles entre les idées que nous avons des choses corporelles et ces choses mêmes. En rapportant tout d'abord ces idées à nous-mêmes et à notre pensée, il les avait réduites à être des données de conscience : il substitue ce qu'on pourrait appeler des *idées-données de conscience* aux *idées-images* qu'il avait détruites. Sans doute, pour nous faire sortir de nous-mêmes, il avait fait appel à l'idée de Dieu, envisagée non plus dans sa relation à notre pensée, mais dans sa réalité objective, et il avait ainsi déjà opposé en quelque façon la réalité objective des idées à leur simple existence comme manières

d'être de notre esprit ; sans doute aussi, pour ce qui regarde le corps, il avait opposé l'idée claire et distincte d'étendue, qui en représente l'essence, aux données purement sensibles. Cependant Descartes était loin d'avoir marqué aussi nettement et aussi fortement que Malebranche l'opposition qui existe entre les idées prises comme modifications de la conscience et les idées prises comme représentations d'objets. Et surtout il n'avait pas expressément indiqué que la représentation d'objets, en dehors même de l'existence d'objets conformes, fit surgir une grosse question. Il restait à montrer que l'opposition des idées en tant qu'affectives de l'âme et en tant que représentatives d'objets était à la fois la donnée importante et l'élément décisif de la solution d'un grave problème, problème qui peut se formuler ainsi : du moment que nous ne connaissons immédiatement que nous, comment se fait-il que nous puissions connaître des choses hors de nous ? En d'autres termes : d'où vient que notre connaissance ne nous attache pas invariablement à nous-mêmes ? Voilà le problème clairement aperçu et formellement posé par Malebranche. Et voilà le problème qu'il s'attache à résoudre par un procédé original et vraiment efficace. Car, pour répondre à la difficulté soulevée, il se rend bien compte qu'il ne suffit pas de dire que, s'il y a des objets hors de nous, il seront définis par telle essence ou tel attribut. Il faut expliquer avant tout comment il se fait que nous percevions des objets qui ne sont pas nous, et qui ont des propriétés parfaitement distinctes de nos manières d'être. Il faut en conséquence découvrir une condition fondamentale qui nous détourne de nous-mêmes, qui nous détache de nos propres modifications, qui, pour employer le langage moderné, nous permette de dépasser la subjectivité de nos données de conscience. En un mot, Malebranche a

mis en lumière et entrepris de résoudre le problème de l'objectivité de la connaissance. Et le principe de solution auquel il fait appel, c'est l'existence et la présence en nous des *idées*.

Il commence par montrer que si par voir on entend saisir un objet, par les sens nous ne voyons pas. Au sens rigoureux du mot il n'y a pas de vision sensible : il n'y a que des visions intellectuelles. Ce sont ceux qui se fient au témoignage des sens qu'il faudrait traiter de visionnaires : ce sont ceux-là qui font des réalités avec des simulacres et des fantômes. L'analyse des éléments qui entrent dans la perception sensible montre qu'on doit subordonner les sentiments de l'âme aux idées, lesquelles ont pour caractère d'être en elles-mêmes claires et distinctes en même temps qu'elles ont pour résultat de faire que nos perceptions soient objectives. De telle sorte que ces idées, si elles constituent l'objet immédiat de la perception et de la connaissance, le constituent, si l'on peut dire, en droit. Elles ne sont pas comme des choses qui s'imposent : elles sont des représentations intelligibles qui valent par leur intelligibilité même et dont un entendement pur peut expliquer le contenu. Le sensible ne se perçoit pas : l'intelligible seul se perçoit ; et c'est en tant qu'il se rapporte à l'intelligible que le sensible paraît être perçu. Dans toute perception qui semble comprendre des éléments sensibles, on ne peut jamais découvrir au fond comme objet que de l'intelligible. Dans toute idée, qui est objet de perception, même si elle n'est qu'imparfaitement vue, même si elle est obscurcie par les ténèbres de nos sens, il y a toujours de la clarté : car, par idées tout court ou par idées claires, il faut entendre la même chose. (*Réponse au livre des vraies et des fausses idées*. Ch. XXIII.) Ainsi, chez Malebranche, l'affirmation des idées est une affirmation rationaliste, et la philosophie qu'il a édifiée à partir de

cette conception constitue en réalité un rationalisme complet.

Cette affirmation rationaliste se manifeste par l'antithèse, volontiers formulée et complaisamment répétée, que Malebranche établit entre les sentiments et les idées. Malebranche, nous l'avons déjà suffisamment indiqué, prend le terme de sentiments dans une acception assez générale. Il entend par là toutes les modalités ou modifications de l'âme, c'est-à-dire le plaisir, la douleur, la chaleur, la couleur et même les perceptions intérieures qu'on a des objets, en tant que ces perceptions nous affectent. Le caractère commun de toutes ces modalités, c'est d'être incapables de constituer des connaissances portant sur des objets distincts de l'esprit, c'est de n'être représentatives que d'elles-mêmes et jamais d'objets autres qu'elles-mêmes. Ajoutons que, tout en étant exclusivement représentatives d'elles-mêmes, elles ne se représentent pas elles-mêmes clairement. Ainsi nous sentons la douleur sans la connaître ; ou, pour ne point s'arrêter à l'équivoque des termes, si sentir la douleur, c'est la connaître, ce n'est du moins pas la connaître clairement, ce n'est pas pouvoir en déterminer la nature. Ainsi encore, quand je perçois la colonne de marbre, la couleur blanche est une modification confuse de mon âme que je sens sans savoir ce que c'est. Par l'idée au contraire, je découvre la nature de l'objet que je perçois et je peux y déterminer des rapports avec évidence. Je connais clairement l'étendue et les parties de l'étendue ; je vois clairement que les triangles semblables ont leurs côtés proportionnels, qu'il n'y a point de triangle plan dont les trois angles ne soient égaux à deux droits. Dans la *Réponse à Régis* (Ch. II, n° 14), Malebranche dit : « La différence qu'il y a entre nos perceptions et les idées me paraît aussi claire que celle qui est entre nous qui connaissons et ce que nous connaissons ; car

nos perceptions ne sont que des modifications de notre esprit, ou que notre esprit même modifié de telle ou telle manière, et ce que nous connaissons ou que nous voyons n'est proprement que notre idée ». La plus grande erreur, c'est de prendre nos sentiments pour des idées, les modifications qui touchent *notre* âme pour les idées qui éclairent *tous* les esprits. « Tu sens tes modifications et tu ne les connais pas ; tu connais les idées et les choses par leurs idées et tu ne les sens pas. » (*Méditations chrétiennes*. I, 26.)

La clarté qui appartient à l'idée et la confusion ou obscurité qui appartient au sentiment ne sont pas les seuls caractères qui opposent sentiment et idée, et doivent empêcher de les prendre l'un pour l'autre. Ils comportent d'autres différences encore. — Le sentiment, étant ce que chacun sent en soi-même, ne peut s'exprimer par des paroles. Il est de sa nature ineffable. Il ne peut pas se communiquer. Je ne peux faire sentir à personne ni mon plaisir, ni ma douleur, ni ma perception de la couleur. Modifications d'êtres particuliers, nos sentiments sont irrémédiablement particuliers. Au contraire, les idées sont générales, générales par leur nature d'abord, générales aussi par les rapports qu'elles impliquent. Elles sont ou paraissent particularisées par les sentiments qui s'y lient. Mais dans un cercle déterminé et concret, c'est le cercle en soi que je vois, c'est-à-dire un ensemble de propriétés qui valent pour tout cercle. Et c'est parce que la signification des idées est essentiellement universelle que les idées sont communicables et que, grâce à elles, la vérité peut être transmise d'un esprit à un autre. De plus, le sentiment ne dépend point de la volonté. Il n'est pas en mon pouvoir de sentir ou de ne pas sentir certaines impressions. Mais, par ma volonté et par l'effort de mon attention, je peux provoquer la présence en moi des idées de mon choix : je peux penser à un

cercle dès que je le veux et je peux y faire penser un autre par mes paroles. — Enfin, il y a de l'infini dans les idées tandis que nos sentiments sont des modifications d'êtres finis. « Un simple morceau de cire est capable d'un nombre infini ou plutôt d'un nombre infiniment infini de différentes modifications que nul esprit ne peut comprendre. » (*Recherche*. L. III. Première Partie. Ch. 1, n° II.) Mais, si l'esprit ne peut comprendre l'infinité de l'étendue, s'il ne peut la saisir en quelque sorte d'une vue et dans sa totalité, il voit cependant actuellement par l'idée d'étendue qu'elle est infinie. Or, si l'étendue infinie, tout en étant parfaitement claire, est incompréhensible, cela est une preuve que, passant infiniment notre esprit, elle n'en est pas une modification. (*Entretiens sur la Métaphysique*. I. 8 et 9.) Nouvelle preuve de l'opposition de nature qui existe entre le sentiment et l'idée.

Ainsi le principe, que les idées que nous avons des objets sont bien différentes des modifications ou des perceptions de notre esprit, reste incontestable. Ce principe est le fondement même des sciences, et, si l'on ébranle ce fondement, on ôte aux sciences leur certitude : on établit le pyrrhonisme. (*Conversations chrétiennes*. *Entretien* III.) Les idées sont les réalités solides sur lesquelles nous pouvons nous appuyer pour découvrir toutes sortes de rapports et de rapports intelligibles.

★
★★

Mais quelle est l'origine de ces idées ? Avant d'exposer sa propre doctrine, Malebranche, dans la Seconde Partie du Troisième Livre de la *Recherche de la Vérité*, expose et réfute diverses théories qu'il juge fausses, soit parce qu'elles n'ont pas saisi le sens et les conditions du problème de la connaissance des objets, soit

parce qu'elles ont fourni des solutions qui n'y répondent pas d'une façon suffisante. Suivons donc l'ordre adopté par Malebranche et voyons comment il écarte les fausses doctrines.

On peut proposer quatre hypothèses pour essayer d'expliquer la présence en nous des idées. 1° D'après la première, les idées que nous avons des corps et de tous les autres objets viendraient de ces mêmes corps ou de ces objets. 2° Selon la deuxième, l'âme aurait la puissance de produire les idées. 3° Suivant la troisième, les idées seraient créées par Dieu en nous avec nous. 4° Dans la quatrième, l'âme, en considérant ses propres perfections, découvrirait les choses qui sont au dehors.

1° La première théorie, qui fait dériver nos idées des objets, est l'opinion mise en avant par les péripatéticiens. Selon eux, les objets du dehors nous envoient des espèces qui leur ressemblent. Or, prise en toute rigueur, cette conception est insoutenable. En effet, avant d'être spiritualisées, les espèces sont matérielles. Si donc, comme elles devraient le faire conformément à l'hypothèse, elles allaient dans tous les sens, il résulte de l'impénétrabilité de la matière qu'elles devraient se heurter, se froisser et se briser. Elles ne sauraient par conséquent parcourir le trajet des objets à nous et nous les rendre visibles. — De plus, comme on peut voir d'un même endroit un très grand nombre d'objets, il faudrait que les espèces des corps pussent se réduire en un point : ce qui est encore contraire à l'impénétrabilité. Et, comme il n'est aucun point dans les grands espaces du monde d'où l'on ne puisse découvrir un nombre presque infini d'objets, il faudrait que, en tous les points du monde, les espèces de ces choses se pussent rencontrer : ce qui est tout à fait invraisemblable. — Comment en outre les espèces peuvent-elles varier en grandeur selon que l'objet,

en raison de la distance, paraît plus grand ou plus petit ? Comment peuvent-elles représenter des objets qui ne leur ressemblent pas ? Voici un cube parfait : or les espèces de ses côtés sont inégales, ce qui ne les empêche pas d'ailleurs de nous faire voir tous les côtés du cube également carrés. — Enfin, comment un corps qui ne diminue point sensiblement de volume peut-il envoyer des espèces de tous les côtés ? — L'opinion des péripatéticiens ne tient pas debout.

2^o Mais, du moins, ne peut-on pas dire que l'âme a la puissance de produire les idées des choses auxquelles elle veut penser, et qu'elle est provoquée à les produire par les impressions que les objets font sur le corps, bien que ces impressions ne soient pas, comme dans la théorie précédente, des images semblables aux objets qui les causent ? Une telle conception est moins indigne d'être considérée que la première. Toutefois, elle tend à admettre dans l'homme une sorte de participation à la puissance de Dieu qui semble tenir de l'indépendance. Or, rien n'est plus chimérique que la prétention que suppose une telle hypothèse. Que l'on songe en effet que cette puissance conférée à l'homme serait un véritable pouvoir créateur. On ne dissimule cette conséquence que parce qu'on considère que les idées ne sont pas des êtres. Mais d'abord les idées sont des êtres réels, puisqu'elles ont des propriétés réelles et qu'elles se distinguent par là les unes des autres. Ensuite, comme on ne peut pas douter qu'en elles-mêmes elles ne soient spirituelles et fort différentes des corps qu'elles représentent, elles sont par là plus nobles et plus parfaites que le monde matériel : de telle sorte que, pouvant les susciter en eux, les hommes auraient la puissance de produire des êtres plus nobles et plus parfaits que le monde créé par Dieu. — On dira sans doute que la production des idées est moindre qu'une création, moin-

dre du moins qu'une création *ex nihilo*, puisqu'elle suppose quelque chose avec quoi la production s'opère. Mais c'est là encore une illusion grossière. Admettre que l'esprit peut, avec les impressions matérielles que le cerveau reçoit, produire des idées, c'est déjà supposer un pouvoir d'anéantissement préalable et quasi égal au pouvoir de création : il faut que l'esprit détruise l'impression qui ne ressemble pas, on l'avoue, à l'idée, pour produire l'idée qui, de son côté, ne ressemble pas, on l'avoue encore, à l'impression. — L'idée, dira-t-on encore, n'est pas une substance. Soit. Mais c'est toujours une chose spirituelle, et il est impossible de former d'une substance matérielle une idée spirituelle, quand même cette idée ne serait pas une substance. — De plus, pour que l'esprit pût former l'idée, il faudrait qu'il en eût le modèle. Or, le modèle ne pourrait être que l'idée même : il faudrait donc l'aperception de l'idée pour former l'idée. Il ne suffit pas de dire que l'esprit, avec les idées générales qu'il reçoit, produit des idées particulières : car ici la particularité de l'idée exigerait tout autant que l'idée même d'être préalablement conçue. — Cependant on pourrait encore faire remarquer que l'on peut imaginer les objets en même temps que les concevoir par pure intellection. Assurément. Mais il n'en résulte pas que l'idée est faite avec l'image. C'est tout le contraire qui est vrai. C'est en effet l'idée qui règle l'image. « Les idées des sens et de l'imagination ne sont distinctes que par la conformité qu'elles ont avec la pure intellection ». — D'où vient donc enfin que les hommes attribuent ainsi à leur esprit la puissance de créer, et de créer selon une loi de sagesse et d'ordre ? Cela vient de ce qu'ils transforment une liaison constante en un rapport causal. Ignorant la cause véritable des idées, ils interprètent à faux le fait d'une certaine simultanéité. « Tous les hommes ayant d'or-

dinaire les idées des objets présentes à l'esprit dès qu'ils le souhaitent, et cela leur arrivant plusieurs fois le jour, presque tous concluent que la volonté qui accompagne la production ou plutôt la présence des idées en est la véritable cause, parce qu'ils ne voient rien dans le même temps à quoi ils les puissent attribuer, et qu'ils s'imaginent que les idées ne sont plus dès que l'esprit ne les voit plus, et qu'elles recommencent à exister lorsqu'elles se représentent à l'esprit ». La conclusion qui serait seule légitime, c'est que la volonté, selon l'ordre de la nature, est ordinairement nécessaire afin d'avoir les idées, mais non que la volonté soit la véritable et principale cause qui les rende présentes, ni surtout qui les produise. — Notons bien que cette critique de la thèse d'après laquelle l'âme aurait la puissance de produire les idées porte inévitablement contre les Cartésiens.

3^o Cette seconde explication mise de côté, peut-on soutenir que, en nous créant, Dieu a créé en nous toutes les idées ? — Mais qu'on se représente un moment toutes les idées que, à ce compte, il faudrait supposer dans l'esprit. Pour se borner aux seules figures géométriques, il est constant que le nombre en est infini ; que, même pour une seule, l'ellipse par exemple, il y en a un nombre infini de différentes espèces. Il n'est pas vraisemblable que Dieu ait créé tant de choses avec l'esprit de l'homme. « Il ne paraît pas raisonnable d'expliquer comment nous connaissons les objets en admettant la création d'une infinité d'êtres, puisqu'on peut résoudre cette difficulté d'une manière plus facile et plus naturelle ». Et Dieu agit toujours par les voies les plus simples. On supposerait au contraire gratuitement qu'il a agi ici par les voies les plus compliquées. — En outre, quand même l'esprit aurait un magasin de toutes les idées qui lui sont nécessaires pour voir les objets, il ne

saurait pas quelle idée il doit choisir pour se représenter tel objet, puisque l'impression ne ressemble pas à l'idée. Éliminée de la production des idées, l'action de Dieu serait encore nécessaire pour établir le rapport des idées et des impressions. — Enfin, il ne sert à rien de présenter cette théorie sous une autre forme et d'essayer de la rendre plus acceptable en la modifiant. C'est cependant ce que l'on fait en déclarant que, à tous moments, Dieu produit en nous de nouvelles idées, et cela aussi souvent que nous apercevons des choses différentes. Une telle explication doit être également répudiée ; car : 1^o elle est contraire au principe de la simplicité des voies ; 2^o elle est en opposition avec ce fait que nous pouvons vouloir penser à toutes choses, ce que nous ne pourrions pas, si nous ne les apercevions pas déjà confusément. — Ainsi se trouve rejetée la troisième des hypothèses critiquées par Malebranche. Il est intéressant d'observer que, sous sa première forme, qui est la principale et la vraie, cette hypothèse n'est rien d'autre qu'une extension indéfinie de la doctrine de l'innéité. Or, c'est cette généralisation des idées innées que Malebranche repoussé et réfute.

4^o Reste la quatrième explication proposée. Est-on en droit d'avancer que l'esprit n'a besoin que de soi-même pour apercevoir les objets et qu'il peut, en se considérant lui-même avec ses propres perfections, découvrir toutes les choses qui sont au dehors ? C'est là une vue qu'on trouverait dans Descartes à titre de conjecture. — Sans doute, en se contemplant lui-même, l'esprit est capable de saisir certaines choses : mais il ne saisit jamais ainsi que les modifications dont il est susceptible, sensations et passions, plaisir, douleur, couleurs, sons, odeurs, amour, haine et le reste. Quant aux idées, elles ne seront jamais comprises dans ces modifications de l'âme, car elles repré-

sentent des objets situés hors de l'âme et distincts de l'âme par leur nature. — Insistera-t-on en disant que l'esprit, étant lui-même plus noble que les choses conçues, les contient éminemment, comme parle l'École ? Mais c'est vouloir s'égaliser à Dieu. Il n'y a que Dieu qui puisse découvrir dans ses propres perfections les essences des choses et les existences. Comment l'esprit humain aurait-il le même pouvoir ? Étant limité, il ne saurait contenir tous les êtres et voir leur essence en lui. Et cependant il est bien vrai qu'il les aperçoit dans leur infinité plus ou moins confusément. Si donc il les voit comme c'est certain, et s'il ne peut les voir en lui, comme c'est encore certain, c'est qu'il les voit ailleurs qu'en lui-même. D'autre part, s'il n'aperçoit pas en lui leur essence, ce n'est pas non plus en lui qu'il découvre leur existence. Les choses dépendent si peu de sa volonté pour exister que souvent les idées des choses lui sont présentes sans que les choses qui correspondent à ces idées existent. — Pas plus que les trois premières hypothèses, la quatrième ne saurait être raisonnablement admise.

Ainsi se trouvent écartées par Malebranche les quatre doctrines où il a entrepris de résumer tout ce qui, en dehors de son point de vue, peut être mis en avant pour essayer de définir la vraie origine des idées. Les fausses explications sont dénoncées et rejetées. C'est donc sur un terrain bien déblayé de toutes les erreurs réelles ou possibles qu'il va pouvoir construire la doctrine qui lui est propre, la seule, selon lui, qui donne de l'origine des Idées une explication pleinement satisfaisante. Après avoir établi que les Idées sont le fondement sur lequel repose tout l'édifice de la connaissance humaine, il va montrer d'où viennent à l'homme ces solides réalités qu'il trouve présentes en lui et qui le mettent en rapport avec tous les êtres de la création.

CHAPITRE VI

LA VISION DE DIEU.

Nous savons maintenant dans quels termes Malebranche a posé le problème de la connaissance des objets hors de nous et par quels arguments il formule la critique des doctrines qui ont soit mal énoncé, soit inexactement résolu ce problème d'une importance capitale à ses yeux. Nous sommes ainsi amenés à considérer et préparés à comprendre la théorie qui lui est propre. Pour ce qui est des choses corporelles, nous ne pouvons en connaître immédiatement et proprement que les idées ; et la théorie scolastique, qui suppose des espèces partant des choses et spiritualisées ensuite par l'esprit, en dehors même de ce qu'elle a d'incompatible avec les évidentes propriétés de la matière, a le défaut irrémédiable de contredire cette condition radicale que l'intelligence ne peut être touchée que par ce qui est de même nature qu'elle. Quant aux autres théories qui, sous diverses formes, expliquent les idées comme des ouvrages ou des don-

nées de l'esprit humain, elles commettent la très grave erreur qui consiste à admettre soit une causalité de l'esprit humain, soit dans cet esprit une capacité de comprendre l'Infini. Reste donc une dernière théorie « qui paraît seule conforme à la raison » : la théorie de la vision en Dieu.

Il convient d'énoncer d'abord les principes sur lesquels repose cette théorie. — Il est absolument nécessaire que Dieu ait en lui les idées de tous les êtres qu'il a créés, puisque autrement il n'aurait pas pu les produire. Ainsi il voit tous ces êtres en considérant ses propres perfections auxquelles ces êtres ont rapport. — En outre, « Dieu est très étroitement uni à nos âmes par sa présence, de sorte qu'on peut dire qu'il est le lieu des esprits, de même que les espaces sont en un sens le lieu des corps ». — De plus l'esprit peut voir ce qui en Dieu représente les êtres créés parce que cela est très spirituel, très intelligible et très accessible à l'esprit. — La vision en Dieu est donc possible.

Pour que cette possibilité devienne une réalité, quelle condition est encore requise ? Il faut que Dieu veuille découvrir à l'esprit ce qui en lui représente ses ouvrages. Or il est très conforme à la raison et il paraît bien par l'économie de toute la nature que Dieu ne fait jamais par des voies difficiles ce qui se peut faire par des voies faciles ; que, loin de faire de petites choses par de grands moyens, il fait au contraire de grandes choses par des moyens très simples. Donc puisque Dieu peut faire voir aux esprits toutes choses en voulant simplement qu'ils voient ce qui est au milieu d'eux, c'est-à-dire ce qu'il y a dans lui-même qui a rapport à ces choses et qui les représente, il n'y a pas apparence qu'il procède autrement. Notons bien d'ailleurs que voir les idées en Dieu n'implique nullement que l'on voit Dieu en lui-même.

L'essence de Dieu, c'est son être absolu. Or les esprits ne voient point la substance divine prise absolument, mais seulement en tant qu'elle est relative aux créatures ou participable par elles. « Ce qu'ils voient en Dieu est très imparfait, et Dieu est très parfait. Ils voient de la matière divisible, figurée, etc... et en Dieu il n'y a rien qui soit divisible ou figuré. Car Dieu est tout être, parce qu'il est infini et qu'il comprend tout ; mais il n'est aucun être en particulier ; et nous ne comprenons point cette simplicité parfaite de Dieu qui renferme tous les êtres ». — Une autre raison qui établit la réalité de la vision en Dieu, c'est qu'elle consacre de la meilleure façon la dépendance des esprits créés à l'égard de Dieu : nous ne pouvons voir non seulement que ce que Dieu veut que nous voyions, mais encore que ce qu'il nous fait voir. — Mais la plus forte raison que l'on peut invoquer en faveur de cette doctrine, c'est la façon dont elle explique comment l'esprit aperçoit toutes choses : car nous ne saurions désirer de voir un objet particulier si nous ne le voyions déjà confusément et en général. Il faut donc que tous les êtres puissent être présents à notre esprit ; mais d'autre part ils ne peuvent lui être présents que parce que Dieu lui est présent. D'ailleurs l'esprit ne serait pas capable de se représenter les idées de genre et d'espèce s'il ne voyait tous les êtres renfermés en un. — Et enfin cette doctrine nous fournit la preuve la plus belle et la plus solide de l'existence de Dieu qui est l'idée même que nous avons de l'infini par notre union immédiate à Dieu. Grâce à cette union, l'esprit aperçoit l'infini quoiqu'il ne le comprenne pas et il possède une idée très distincte de Dieu. Cette idée de l'infini précède même celle du fini. « Tant s'en faut que cette idée (de l'infini) soit formée de l'assemblage confus de toutes les idées des êtres particuliers, comme le pensent les phi-

losophes, qu'au contraire toutes ces idées particulières ne sont que des participations de l'idée générale de l'infini ». Il est donc tout simple de penser que toutes les idées particulières que nous avons des créatures ne sont que des limitations de l'idée du Créateur.

Et maintenant, quel est l'objet ou quels sont les objets de la vision en Dieu ?

D'une façon générale, ce sont les vérités immuables et éternelles, ou, pour parler plus exactement et avec une précision supérieure à celle de Saint Augustin, ce sont les idées dont ces vérités dépendent : car, à le bien prendre, les vérités ne sont que des rapports tandis que les idées sont des réalités. (*Recherche*. Livre III. Deuxième partie. Chap. vi.) Cependant cette différence que Malebranche établit entre les idées et les vérités n'est pas toujours maintenue par lui avec la même rigueur. Dans la *Recherche de la Vérité* elle paraît signifier qu'il faut avant tout affirmer l'existence des idées comme objets et ne pas réduire cette existence aux rapports qui en dérivent et qui constituent proprement les vérités. De là une tendance à dire que ces rapports ne sont pas réels. Mais ailleurs Malebranche semble rapprocher davantage les vérités des idées, et, en tout cas, il n'en viendra jamais à considérer les vérités, c'est-à-dire les rapports entre les idées, comme une œuvre arbitraire de l'esprit. (Cf. *Réponse à Arnauld*. Chap. xxi.) — Nous connaissons aussi en Dieu les choses changeantes et corruptibles ; et, si Saint Augustin n'a jamais dit que nous voyons les corps en Dieu, s'il n'a parlé que des choses immuables et incorruptibles, c'est qu'apparemment il a craint d'introduire ainsi en Dieu quelque imperfection. Et cela tient à ce qu'il croyait que les qualités sensibles appartiennent aux corps. Mais dès que nous savons que ces qualités sensibles ne sont

qu'en nous, il n'est plus interdit, il est même commandé par la logique de dire que c'est en Dieu que nous voyons les corps. Et ainsi Malebranche se trouve amené à formuler sa pensée propre dans les termes suivants : « Quoique je dise que nous voyons en Dieu les choses matérielles et sensibles, il faut bien prendre garde que je ne dis pas que nous en ayons en Dieu les sentiments, mais seulement que c'est Dieu qui agit en nous ; car Dieu connaît bien les choses sensibles ; mais il ne les sent pas. Lorsque nous apercevons quelque chose de sensible, il se trouve dans notre perception *sentiment* et *idée* pure. Le sentiment est une modification de notre âme, et c'est Dieu qui la cause en nous : et il la peut causer, quoiqu'il ne l'ait pas, parce qu'il voit dans l'idée qu'il a de notre âme qu'elle en est capable. Pour l'idée qui se trouve jointe avec le sentiment, elle est en Dieu et nous la voyons, parce qu'il lui plaît de nous la découvrir ; et Dieu joint la sensation à l'idée, lorsque les objets sont présents, afin que nous le croyions ainsi, et que nous entrions dans les sentiments et dans les passions que nous devons avoir par rapport à eux. » (*Recherche*. Livre III. Deuxième partie. Chap. vi.) Ainsi, lorsque les objets sont présents, Dieu joint la sensation à l'idée qui y correspond. Il cause directement en nous les sentiments qui ne sont autre chose que les qualités secondes par lesquelles nous croyons nous représenter les corps. C'est donc à la causalité divine qu'il convient de rapporter nos modifications et la liaison de nos modifications avec les idées. Mais les modifications ne sont pas dans les idées. Nous ne voyons donc les choses changeantes et corruptibles qu'en tant qu'elles sont réductibles à des idées claires et distinctes. Nous ne retenons des corps que ce qu'ils ont d'intelligible, tout le reste n'étant que des modifications du sujet ou des sentiments internes détermi-

nés par Dieu à l'occasion de la présence des objets. — Enfin nous connaissons en Dieu les lois éternelles qui ne sont plus seulement des vérités spéculatives, mais qui sont encore appelées à devenir les règles pratiques de notre conduite morale. On peut citer comme exemples de ces lois des principes comme ceux-ci : il faut aimer le bien et fuir le mal ; il faut aimer la justice plus que toutes les richesses ; il vaut mieux obéir à Dieu que commander aux hommes. Il est à observer cependant que la connaissance de ces lois n'est pas différente de l'impression que l'homme reçoit sans cesse de la volonté de Dieu pour le Bien : impression qu'il trouve toujours en lui, quoiqu'il ne la suive pas toujours par le choix libre de sa volonté, et qui, bien que commune à tous les esprits, n'est pas également forte dans chacun.

Telle est la doctrine de la vision en Dieu et tels sont les objets principaux sur lesquels porte cette vision. En fin de compte c'est en Dieu que nous voyons toutes choses et c'est pour toutes choses que nos âmes dépendent de lui. C'est Dieu qui nous fait sentir le plaisir et la douleur et toutes les autres sensations par l'union qu'une disposition générale de sa Providence a établie entre notre corps et ces modifications dont il est le sujet ; c'est Dieu qui nous fait connaître tout ce que nous connaissons par l'union qu'il a établie entre la volonté de l'homme et la représentation des idées que renferme l'immensité de l'Être divin.

★
★★

La doctrine de la vision en Dieu entraîne des conséquences que Malebranche n'a pas toujours réussi à faire admettre aisément et sur lesquelles il a été forcé de s'expliquer à maintes reprises en définissant plus exactement sa pensée pour la défendre contre les

objections qu'elle soulevait. Nous avons vu déjà que dès l'abord il a été préoccupé d'affirmer que, si nous voyons les choses en Dieu, nous ne voyons pas Dieu lui-même. Il y a lieu d'insister sur ce point parce que Malebranche y a insisté beaucoup lui-même. Il se défend énergiquement de méconnaître la distinction qui existe entre l'état de voie et l'état de terme. Cette distinction, il faut la maintenir et il la maintient. Sans doute, en percevant les idées, c'est bien en un sens la substance de Dieu que l'on voit immédiatement, puisque l'essence ou les idées des choses sont en lui. Mais, encore une fois, on ne voit pas Dieu en lui-même : on ne le voit que dans son rapport aux créatures ; on n'aperçoit en lui que ce qui représente autre chose que lui. En d'autres termes, on ne le voit point à proprement parler, puisqu'on ne le voit que selon l'idée qu'il a de ses ouvrages et selon qu'il peut être participé par les créatures.

D'autre part, aux yeux de Malebranche, la doctrine de la vision en Dieu peut seule définir et préciser le sens de la formule qui déclare que l'homme est un animal raisonnable. Ce qui fait que l'homme est tel, c'est qu'il est capable de percevoir et de connaître des vérités. Et ce qui fait que des vérités sont des vérités, c'est qu'elles sont universelles et manifestement communes à toutes les intelligences. Quand je considère par exemple que deux et deux font quatre, qu'il faut préférer son ami à son chien, je suis certain qu'il n'y a point d'homme au monde qui ne puisse voir ces vérités aussi bien que moi. Or ces vérités, je ne les vois pas en moi, puisque je suis un être particulier n'ayant par moi de rapport qu'à moi-même. Et, pour le même motif, je ne peux pas non plus les voir dans l'esprit des autres. Il est donc nécessaire que je sois éclairé par une Raison universelle. Cette Raison universelle doit être aussi immuable, car il

est vrai de toute éternité que deux et deux font quatre et qu'il faut préférer son ami à son chien. Universelle et immuable, elle doit encore être infinie, car il y a dans l'étendue par exemple un nombre infiniment infini de figures et de propriétés de figures. La Raison qui m'éclaire ne saurait donc être différente de celle de Dieu même, car il n'y a que Dieu qui renferme en soi une raison universelle, immuable et infinie. (Cf X^e *Éclaircissement*.) Cette Raison universelle, le *Traité de morale*, comme l'Évangile de Saint Jean, l'identifie avec le Verbe. « La Raison qui éclaire l'homme, écrit Malebranche au début de ce *Traité*, est le Verbe ou la Sagesse de Dieu même. Car toute créature est un être particulier et la raison qui éclaire l'esprit de l'homme est universelle. — Si mon propre esprit était une Raison ou une lumière, mon esprit serait la Raison de toutes les intelligences : car je suis sûr que ma Raison ou la lumière qui m'éclaire est commune à toutes les intelligences. Personne ne peut sentir ma propre douleur : tout homme peut voir la vérité que je contemple. C'est donc que ma douleur est une modification de ma propre substance, et que la Vérité est un bien commun à tous les esprits. — Ainsi par le moyen de la Raison, j'ai ou je puis avoir quelque société avec Dieu et avec tout ce qu'il y a d'intelligences ; puisque tous les esprits ont avec moi un bien commun ou une même loi, la Raison. »

★
★★

Cette théorie de la raison amène inévitablement Malebranche à examiner et à discuter la thèse cartésienne selon laquelle les vérités métaphysiques et les lois immuables ont été établies par une volonté libre du Créateur, comme les lois d'un certain

royaume sont l'œuvre du souverain qui les a promulguées en en définissant les termes selon son bon plaisir. Pour Descartes les idées sont des êtres qui exigent d'être créés comme les autres êtres. Et, en soutenant cette thèse, Descartes croit servir les intérêts de la souveraineté absolue de Dieu. Il fait dépendre de lui toutes les vérités comme le reste des créatures. Il réserve l'indépendance à Dieu seul. Il estime que toute autre conception fait tort aux droits de la Divinité. Un passage d'une de ses lettres à Mersenne ne laisse aucun doute sur sa pensée à cet égard. « C'est, écrit-il à ce dernier, parler de Dieu comme d'un Jupiter ou d'un Saturne et l'assujettir au Styx et aux destinées que de dire que ces vérités (métaphysiques) sont indépendantes de lui. »

La conception propre de Malebranche est tout opposée. Sans doute, pour lui plus encore que pour Descartes, les idées sont des réalités. Mais il n'en résulte pas qu'elles soient placées sous la dépendance de Dieu comme des créatures. Car, si ce sont des réalités, ce ne sont pas des réalités créées, mais bien au contraire des réalités immuables et éternelles. Elles ne sauraient donc être assimilées aux êtres qui doivent leur existence au libre exercice de la puissance de Dieu. La Raison qui les comprend est en un sens plus indépendante que Dieu même parce qu'il faut que Dieu la consulte et la suive. Mais d'autre part il est bien entendu que Dieu ne consulte jamais que lui-même. Cette Raison n'est donc pas distincte de lui; elle lui est co-éternelle et consubstantielle; elle n'est pas une loi étrangère imposée à sa nature; mais elle est sa nature même et ne peut dès lors faire aucun tort à sa souveraine autonomie. Il faut donc bien nous garder à notre tour de distinguer de notre point de vue ce qui en Dieu n'est pas distinct et de dissocier ce qui dans l'être infini n'est pas séparable. Et c'est précisément

en maintenant cette unité indissoluble de Dieu et des lois éternelles de la vérité que nous sommes en mesure de donner à la science le seul fondement solide et inébranlable sur lequel on peut l'appuyer. La science n'a de valeur et ne mérite son nom que parce que la Raison d'où elle procède ne contient en elle rien qui soit arbitraire. Faire des vérités éternelles de simples créatures, c'est se retirer le droit d'affirmer que l'arithmétique et la géométrie des Chinois sont semblables aux nôtres.

Mais Descartes n'aurait-il pas répondu d'avance à la critique que Malebranche présente de sa doctrine sur l'essence des vérités métaphysiques ? N'avait-il pas prévenu les objections possibles en mettant à l'abri de tout péril les données premières sur lesquelles est construit l'édifice entier de la connaissance humaine ? En effet, s'il n'a pas admis que ces vérités fussent éternelles absolument, en ce sens qu'elles sont consubstantielles à Dieu, il a pris bien soin d'affirmer que, librement posées par Dieu, elles sont d'ailleurs, non pas seulement stables, mais rigoureusement immuables. Ce qu'on trouve à leur principe sans doute, ce n'est pas l'essence divine, c'est un décret divin. Et il est bien vrai que, si l'essence est nécessaire, le décret est arbitraire. Mais cette différence dans l'origine n'entraîne aucune conséquence fâcheuse dans la pratique. Car l'acte qui a procédé de la volonté du Créateur est d'autre part et en même temps irrévocable. Il est porté pour toujours ; il est valable par tous les temps et par tous les lieux. En sorte que la conception de Descartes aboutit en fait au même résultat que celle de Malebranche et offre finalement à la science une base tout aussi solide.

De tels arguments invoqués en faveur de la thèse cartésienne ne sauraient donner satisfaction à Malebranche. Ce dernier, comme nous le voyons dans le

X^e *Éclaircissement* en particulier, observe d'abord que, si Dieu a voulu certaines choses d'une volonté entièrement libre et indifférente, on ne pourra jamais être vraiment assuré qu'il n'y apportera aucune modification dans la suite des temps. Au fond on cherche à concilier les deux notions de nécessité et d'indifférence et il est impossible d'accorder ensemble deux choses si opposées. — En tout cas, à supposer qu'il fût immuable du côté de son Auteur, le décret divin resterait toujours arbitraire par rapport à nous. Et dès lors c'est comme tel qu'il faudrait que nous le connussions. Mais où donc voyons-nous ce décret, comment connaissons-nous qu'il existe et qu'il est immuable ? Quel est l'être représentatif que Dieu a créé pour nous en dévoiler le secret ? En réalité ce décret est une imagination sans fondement. Si nous ne pouvons pas le connaître, c'est aussi que nous n'en avons nul besoin. Nous voyons clairement dans la lumière de la Raison que « la nature des nombres et des idées intelligibles est immuable, nécessaire, indépendante. » On ne peut mettre en doute la nécessité absolue de ces vérités qu'en détournant sa vue de la lumière qu'elles portent en elles. Leur immutabilité et leur dépendance sont inscrites dans leur nature même. On pourra bien dire et on aura raison de dire que les lois qui régissent la nature ne sont stables que parce que Dieu veut bien s'y soumettre. Il n'y a point là de nécessité et c'est un ordre créé dont Dieu demeure le Maître. Mais l'ordre constitué par les lois éternelles est un ordre tout à fait différent : il est essentiel et nécessaire. C'est pourquoi, en tant que nous sommes unis à la Raison universelle, nous connaissons les choses comme Dieu les connaît et la différence qu'il y a entre notre connaissance et la connaissance de Dieu ne porte pas sur l'objet que nous connaissons, mais sur les limites de la vision que nous en avons.

★
★★

Il reste à indiquer les sources principales où Malebranche a puisé les éléments de cette doctrine de la vision en Dieu. Il a rendu lui-même très facile dans son ensemble la réponse à faire à cette question, car il ne fait nulle difficulté de reconnaître que ce sont des emprunts faits à d'autres qui lui en ont fourni les principes constitutifs. Aussi en abordant cette dernière question, le procédé le plus simple est-il de citer les références qu'il donne lui-même et de reproduire d'abord ses propres aveux. On trouve ces références et ces aveux dans une *Préface* à ses *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion* qui ne figure pas dans les éditions de 1688 et de 1690, mais qui a été ajoutée à l'édition de 1696 et aux éditions ultérieures. Il y dit expressément ceci : « Je reconnais et je proteste que c'est à Saint Augustin que je dois le sentiment que j'ai avancé sur la nature des idées. J'avais appris d'ailleurs que les qualités sensibles n'étaient que dans l'âme, et que l'on ne voyait point les objets en eux-mêmes, ni par des images qui leur ressemblent. Mais j'en étais demeuré là jusqu'à ce que je tombai heureusement sur quelques endroits de Saint Augustin, qui servirent à m'ouvrir l'esprit sur les Idées. Et comparant ce qu'il nous enseigne sur cela avec ce que je savais d'ailleurs, je demeurai tellement convaincu que *c'est en Dieu que nous voyons toutes choses*, que je ne craignis point d'exposer au public ce sentiment, quelque étrange qu'il paraisse à l'imagination et quelque persuadé que je fusse que cela ne me ferait pas d'honneur dans l'esprit de bien des gens. »

Dans ce remarquable passage, Malebranche se réfère à deux sources d'information. Il nomme lui-même Saint Augustin comme la première de ces sources. Il

indique l'autre par l'expression « d'ailleurs » deux fois répétée. Cette autre source, c'est Descartes, comme cela résulte d'autres passages et d'autres confidences de Malebranche. En sorte que si l'on veut avoir une vue claire et résumée de l'histoire de sa pensée en ce qui concerne la philosophie des idées, on peut dire qu'il l'a élaborée avec les données fournies par Saint Augustin et par Descartes.

Si dans un premier exposé on veut se borner à indiquer dans les termes les plus généraux en quoi a consisté l'influence de Saint Augustin sur Malebranche, il faudra dire simplement qu'elle l'a conduit à admettre que nous ne sommes pas à nous-mêmes notre lumière, que les idées qui nous éclairent et qui sont communes à tous les esprits ne se peuvent trouver qu'en Dieu en qui nous les voyons, qu'ainsi en Dieu ou en la souveraine Raison, à qui notre âme est immédiatement unie, il y a à la fois la puissance qui nous donne l'être, la lumière qui nous éclaire et la règle immuable qui doit gouverner notre conduite. Dieu est pour nous : *Causa subsistendi, ratio intelligendi et ordo vivendi*. Malebranche reconnaît au surplus que la doctrine d'après laquelle la Raison universelle est la lumière qui éclaire tous les hommes, ou, ce qui revient au même, d'après laquelle Jésus-Christ est par sa divinité notre Maître intérieur, a été très nettement admise avant Saint Augustin par d'autres Pères tels par exemple que Saint Justin et Clément d'Alexandrie, et qu'elle a été prise par eux, ainsi que Saint Augustin l'avoue pour lui-même, « dans les Livres des Platoniciens estimés alors, ou dans ceux de Philon et des autres Juifs ; et ils s'en étaient convaincus par le huitième Chapitre des Proverbes de Salomon et surtout par l'Évangile de Saint Jean. » (Préface aux *Entretiens sur la Métaphysique*). Et Malebranche ajoute en note : « Selon les anciens Pères,

c'est des juifs que Platon avait tiré ce qu'il y a dans ses ouvrages qui se rapporte à ce que nous croyons. »

Selon Malebranche il n'a manqué à Saint Augustin, pour donner à la philosophie des Idées la forme qu'elle devait recevoir, que d'avoir connu ce que Descartes a victorieusement établi, à savoir que les qualités sensibles sont, non pas dans les objets, mais seulement dans l'âme. Et d'autre part, il y a une affinité profonde entre l'œuvre scientifique et philosophique de Descartes et la métaphysique de Saint Augustin. Descartes n'a pu entreprendre et poursuivre son œuvre qu'en s'éloignant des sollicitations et des impressions sensibles pour se rapprocher d'autant de Dieu. « Si M. Descartes est devenu si savant dans la géométrie, dans la Physique et dans les autres parties de la Philosophie, c'est qu'il a passé vingt-cinq ans dans la retraite, c'est qu'il a parfaitement reconnu les erreurs des sens, c'est qu'il en a évité avec soin l'impression, c'est qu'il a fait plus de méditations que de lectures. En un mot, c'est que, tenant à peu de choses ; il a pu s'unir à Dieu d'une manière assez étroite pour en recevoir toutes les lumières nécessaires. Voilà ce qui l'a rendu véritablement savant. — Que s'il se fût encore davantage détaché de ses sens, s'il eût encore été moins engagé dans le monde, et s'il se fût encore plus soigneusement appliqué à la recherche de la vérité, il est certain qu'il aurait poussé bien plus loin les sciences qu'il a traitées, et que sa Métaphysique ne serait pas telle qu'il nous l'a laissée dans ses écrits. » (*Conversations chrétiennes : Entretien VII*. Édition de 1702, p. 284.) Et si l'on veut savoir ce qui reste, aux yeux de Malebranche, le défaut ou la lacune de la philosophie cartésienne, voici son jugement brièvement exprimé : « Je prétends que ce grand Philosophe n'a point examiné à fond en quoi consiste la nature des Idées, et c'est pour cela que, contre ses intentions,

et même contre ses pensées formellement déclarées, Arnauld a pu, — bien à tort, — lui prêter la thèse que les modifications de l'âme sont essentiellement représentatives. » (*Première lettre contre la Défense de M. Arnauld*).

Ainsi Saint Augustin et Descartes peuvent se rapprocher l'un de l'autre ; c'est-à-dire au fond que la physique cartésienne qui dépouille les corps des qualités sensibles, qui ramène ainsi les qualités sensibles à n'être que des modifications de notre esprit, qui a dû ainsi séparer de nos modifications, par une conséquence que Descartes n'a pas assez radicalement tirée, l'idée claire et distincte de l'étendue, sollicite par là même, requiert et s'adjoint pour indispensable complément la Métaphysique augustinienne qui déclare Dieu l'auteur et la cause directe de la lumière grâce à laquelle nous percevons et nous connaissons les objets. Que Dieu éclaire immédiatement les esprits sans l'entremise d'aucune créature, voilà ce que Saint Augustin répète constamment, et ce qui a permis à Malebranche de sortir de l'embarras où le laissaient les insuffisances et les contradictions de toutes les théories sur la façon dont nous pouvons voir les objets.

Saint Augustin avait insisté sur la nécessité qu'il y a à ce que Dieu connaisse le monde avant et afin de le créer. Mais comment peut s'accomplir en lui et par lui cette connaissance du monde ? Elle s'exprime par des idées, avait dit Platon. Seulement Platon avait conçu ces idées comme séparées de Dieu : ce sont des modalités que Dieu contemple hors de lui et comme par dessus lui. Plotin, modifiant profondément sur ce point la doctrine de Platon, avait admis que les essences ou idées sont des pensées de l'Intelligence première. Saint Augustin admettait cette modification, mais il la transformait encore suivant son christia-

nisme et il aboutissait à dire : les Idées sont en Dieu ; elles sont Dieu même en tant que, par sa substance, il fournit le modèle des créatures. Cette théorie de l'exemplarisme divin fut reprise et développée par Saint Thomas que Malebranche invoque en plusieurs endroits, notamment dans la *Préface des Entretiens sur la Métaphysique*. « Dieu, disait Saint Thomas, en tant qu'il connaît son essence comme imitable par une créature, la connaît comme la raison propre et l'idée de cette créature » ; et, comme dit Malebranche, Dieu connaît « au dedans de lui-même tous les êtres en considérant ses propres perfections qui les lui représentent ».

L'objet de la vision en Dieu paraît donc beaucoup plus vaste que ne l'exigeaient les conditions d'une connaissance d'objets hors de nous, — bien que, comme nous le verrons, fidèle là-dessus à son principe initial, Malebranche refuse d'accorder que nous puissions apercevoir en Dieu l'idée de notre âme. Mais, malgré tout, dans l'approfondissement et l'explication de sa théorie de la raison, le point sur lequel a porté principalement l'effort de Malebranche, c'est le point de jonction de la physique et de la métaphysique. Dans la *Recherche de la Vérité*, il indique à peine que l'objet essentiel de la vision en Dieu, du moins pour ce qui est de la connaissance spéculative, est l'étendue intelligible. Mais le principe générateur de cette conception est fermement posé, puisqu'il est entendu que ce sont précisément les corps qui, n'étant pas immédiatement connus, exigent d'être connus par des idées. « Ainsi c'est en Dieu et par leurs idées que nous voyons les corps avec leurs propriétés, et c'est pour cela que la connaissance que nous en avons est très parfaite ; je veux dire que l'idée que nous avons de l'étendue suffit pour nous faire connaître toutes les propriétés dont l'étendue est capable. »

(*Recherche*. Livre III, 2^e partie, ch. VII.) Mais dans le X^e *Éclaircissement* comme dans les ouvrages ultérieurs, la thèse de l'étendue intelligible est nettement constituée et largement développée.



Telle est, dans ses traits généraux, la doctrine de Malebranche sur la connaissance. Si, par la forme qu'elle revêt, elle relève surtout de l'inspiration augustinienne, et par là platonicienne ou même néoplatonicienne, par son contenu positif elle se rattache aux tendances les plus nettes de la science moderne à ses origines, et elle se rend compte excellemment du problème que cette science pose à la philosophie. Qu'est-ce qui peut fonder la certitude de la connaissance du monde matériel, du moment que cette connaissance, en ses moyens d'explication, doit être simplement mécaniste et qu'elle exclut de la réalité de l'objet à connaître les qualités proprement dites, — du moment aussi que les modifications de notre âme ne peuvent pas être considérées comme représentatives d'objets hors de nous ? La philosophie des Idées est une de ces doctrines, comme a dû en chercher et en trouver le rationalisme moderne, qui a pour effet de justifier en droit l'explication mécaniste du monde matériel, type véritable de la science. Arnauld n'a donc pas compris la signification philosophique du problème posé par Malebranche : il a admis comme solution immédiate que les modalités de l'âme peuvent être représentatives d'objets extérieurs. Mais c'est là une solution qui ne résiste pas à l'analyse critique. Et Malebranche en a montré l'inconsistance. En insistant sur la relativité et la subjectivité de nos perceptions sensibles, il a préparé ce qu'on pourrait nommer l'idéalisme psychologique de l'École anglaise, de Berkeley

et de ses successeurs. Mais il croit, lui, à l'intelligibilité de la matière et il subordonne pour sa certitude la connaissance des esprits à la science des corps : il prend comme thèse fondamentale le dualisme de l'étendue et des qualités, et c'est dans les propriétés de l'étendue, de l'étendue intelligible, qu'il trouve, comme nous dirions aujourd'hui, le principe de l'objectivité de la science du monde.

CHAPITRE VII

L'ÉTENDUE INTELLIGIBLE.

La doctrine de la Vision en Dieu est la solution du problème de la connaissance tel que Malebranche l'avait posé en des termes et selon des conditions parfaitement définies. Ce qu'il s'agit avant tout, pour Malebranche, d'expliquer, c'est la connaissance d'objets hors de nous, et cette explication doit être poursuivie sans qu'intervienne un appel à l'existence et à l'action des choses en elles-mêmes ; cette existence est de toutes façons *problématique*, puisqu'il nous arrive de nous représenter des choses qui, selon l'expérience commune, n'existent pas ; puisque, au surplus, une démonstration rigoureusement nécessaire de l'existence des choses matérielles ne se peut fournir. D'autre part, l'action des choses en elles-mêmes, si ces choses existent, — et elles existent, — sur notre esprit est impossible. Elle est impossible d'abord en raison de l'infériorité de leur nature : Malebranche est convaincu non seulement que la cause doit contenir

réellement ou éminemment tout ce que contient l'effet, mais que, étant cause, elle doit dépasser l'effet en perfection et en valeur. L'action des choses sur l'esprit est impossible en second lieu en raison de l'hétérogénéité de leur essence : Malebranche accepte en effet, avec le dualisme cartésien, les conséquences extrêmes que Descartes n'en avait pas tirées, à savoir l'impossibilité absolue d'une influence réciproque des substances hétérogènes. Enfin, l'impossibilité de l'action des choses sur l'esprit se déduit encore de leur radicale incapacité d'être causes : Malebranche, comme nous le verrons dans la suite, réserve à Dieu toute causalité. — Ceci bien établi, dans la connaissance des objets hors de nous, qu'atteignons-nous immédiatement ? Nous atteignons des idées. En principe, notre esprit ne peut être immédiatement uni qu'à quelque chose de spirituel, et les idées sont quelque chose de spirituel, même si elles représentent des choses matérielles. Notre connaissance des objets hors de nous est une connaissance des idées. Les objets hors de nous, ce sont les idées mêmes. Qu'il y ait des idées comme objets de connaissance, cela est incontestable, puisque notre connaissance est une vision, que nous ne voyons pas les choses en elles-mêmes et que cependant nous voyons quelque chose : or le néant n'est pas visible. Mais les idées ont-elles une réalité ? Nous sommes tentés d'en douter, parce que nous nous fions aux sens et à l'imagination pour décider ce qui est réel et ce qui ne l'est pas, et nous croyons que ce qu'il y a de réel ce sont les qualités sensibles que nous prêtons aux choses. Mais l'examen de ce que sont nos sens et notre imagination nous apprend que les qualités sensibles ne sont qu'en nous, que par les sens nous croyons voir sans voir véritablement. Ce que nous voyons, encore un coup, ce sont les idées. Il y a des idées présentes à notre perception, même quand nous

nous égarons dans le rêve et la folie ; car l'illusion porte alors non pas sur la réalité, qui reste incontestable, d'un objet de connaissance, mais sur la croyance qui classe cet objet parmi ceux qu'accompagne normalement le sentiment de l'existence : l'idée de l'étendue et d'une détermination de l'étendue est indispensable pour se représenter même une chimère. Il faut donc qu'il y ait, comme objets de connaissance, des idées réelles. Et il y en a. De quoi tiennent-elles leur réalité ? De leurs propriétés qui les distinguent nettement, et qui ne sont pas seulement durables, mais nécessaires, et éternelles, et infinies. Elles s'opposent ainsi très catégoriquement aux modifications de nos esprits particuliers. Nos modifications, nos sentiments sont en nous : ils sont nous-mêmes, de telle ou telle manière qui nous est au reste inintelligible. Les idées, quoique immédiatement unies à nous, sont hors de nous par les caractères de nécessité, d'éternité, d'infinité qu'elles ont et qui les opposent à ce qu'ont d'inévitablement fini, temporel et particulier, toutes nos modalités. La distinction des sentiments et des idées est fondamentale. C'est pourquoi toutes les doctrines qui cherchent en nous l'origine des idées ont le défaut grave ou de nous prêter des puissances et des facultés spécieuses, dans le fond incompatibles avec notre condition de créatures, ou bien de ramener implicitement ou explicitement les idées à n'être que des modifications de notre esprit, ce qui les destitue de leur réalité propre, de la fonction qu'elles remplissent, ce qui méconnaît les conditions du problème à résoudre, et qui est le suivant : étant donné que nous ne pouvons connaître par nous-mêmes que les modifications qui se produisent en nous en vertu d'une connaissance qui n'est que la conscience de nos modifications mêmes, comment pouvons-nous connaître des objets hors de nous, comment pouvons-nous avoir des idées ?

Il faut que la cause des idées soit radicalement autre que les choses existant en soi ; il faut que la cause des idées soit autre que nous ; il faut que la cause des idées puisse agir sur les esprits ; il faut qu'elle contienne en elle la nécessité, l'éternité, l'infinité qu'il y a dans les Idées. Cette cause ne peut être que Dieu, Dieu seul étant cause. Mais les idées, que sont-elles par rapport à Dieu ? Sont-elles, comme l'a voulu Descartes, les produits d'un décret divin arbitraire ? Mais ce serait méconnaître leur caractère intrinsèque d'indépendance, d'éternité. Ce serait leur enlever leur attribut propre qui est d'être en raison de leur intelligibilité et par cette intelligibilité même, et ce serait rendre indispensable l'invocation d'autres idées pour garantir la réalité et la certitude du décret divin. Étant donc telles, et ne pouvant pas avoir été arbitrairement décrétées, étant antérieures à tout décret de la volonté divine, elles ne peuvent se distinguer de Dieu même. Elles sont Dieu, envisagées comme Sagesse, comme Verbe. Qu'il y ait en ce sens cette sagesse de Dieu, comment en douter, puisqu'il faut bien admettre que, avant de créer ses ouvrages, Dieu en a l'idée ? Mais les idées mêmes de Dieu, comme l'ont bien vu Saint Augustin et Saint Thomas, c'est Dieu même dans la lumière de ses perfections participables, imitables par des créatures. Comme d'autre part la connaissance est essentiellement vision, la connaissance étant vision des idées est vision de Dieu, non vision de Dieu absolument, mais vision en Dieu de ce que les créatures peuvent imiter ou reproduire de lui.

Comment, dans cette doctrine, se combinent les influences de Saint Augustin et de Descartes, c'est ce que nous avons déjà tâché d'expliquer. Nous avons vu comment la métaphysique augustinienne faisant de la sagesse et de la raison divines le bien commun des

esprits, la lumière de toutes les intelligences, vient donner un fondement à la physique de la philosophie cartésienne ramenant les corps à l'idée claire d'étendue, idée d'étendue qui devient en conséquence l'objet essentiel de la connaissance. Nous allons voir maintenant plus précisément comment dans cette combinaison va profondément entrer, modifiée et transformée, la notion cartésienne de l'étendue essence de la matière.



Pour Malebranche comme pour Descartes, ce qui fait la certitude de la physique, c'est ce qu'il y a en elle de mathématique. Or, l'objet des mathématiques, nous dit Malebranche, c'est la grandeur en général, qui comprend les nombres et l'étendue, mais, ajoutet-il, les nombres *nombrants* et l'étendue *intelligible*. (*Réponse à la 3^e lettre de M. Arnauld*). Les idées des nombres sont des idées réelles et c'est par la lumière que nous les voyons : l'évidence des vérités de l'arithmétique en témoigne. C'est donc en Dieu que nous les voyons. Pour éviter la confusion que commettent ceux qui veulent expliquer autrement les idées des nombres, il faut distinguer entre les nombres nombrés et les nombres nombrants : à savoir entre les choses comptées et énumérées d'une part et d'autre part les nombres en eux-mêmes qui, complètement indépendants de ces choses, servent à les compter, à les énumérer. Les pures vérités de l'arithmétique ne se rapportent qu'aux nombres nombrants. Rien n'est par conséquent plus inexact que toute théorie qui prétend que les nombres se forment par une abstraction ayant pour point de départ les perceptions particulières des choses nombrées. Les propriétés des nombres nombrants

récusent cette origine : car l'infinité appartient aux nombres et nos perceptions particulières ne peuvent point embrasser une infinité de choses. Comment en outre pourrait-on prouver une foule de vérités, celle-ci par exemple que les nombres deux et trois ne sont pas des nombres carrés, c'est-à-dire le produit de quelque fraction par elle-même, puisque l'expérience sensible ne peut jamais attester rien de tel ? S'il peut paraître que l'abstraction, en s'élevant des choses particulières, atteint aux nombres nombrants, c'est qu'au fond l'abstraction est dirigée par l'idée préalable de ces nombres. Saint Augustin, dont Malebranche prétend sur ce point ne faire que suivre la doctrine, avait donc raison quand il déclarait que ces nombres nombrants, sempiternels et divins, comme il les appelle, ne peuvent se découvrir qu'en Dieu. En Dieu donc nous voyons la nature intelligible des nombres, source des vérités qui sont l'objet de l'arithmétique. (Voir *Réponse au livre de M. Arnauld. Ch. XVII. — Première lettre contre la Défense de M. Arnauld. — Réponse à la troisième lettre de M. Arnauld*).

La géométrie, elle a pour objet l'étendue et les diverses figures qu'on y conçoit. Or la nature de cette étendue et de ces figures est également intelligible. La pure idée de l'étendue doit donc comme les propriétés des nombres, se découvrir en Dieu. Et comme c'est sur l'étendue géométrique que se fonde la connaissance des corps, il doit résulter de là que l'idée de cette étendue, ou l'étendue *intelligible* est ce que nous voyons en Dieu et ce dont la connaissance des corps dépend. Et c'est là la forme essentielle et définitive que revêt la doctrine de la vision en Dieu. C'est la vision de l'étendue intelligible en Dieu qui nous fournit la connaissance des corps.

Voyons donc comment Malebranche expose, développe et défend sa théorie de l'étendue intelligible.

Nous avons l'idée d'une étendue qui n'a pas de bornes. Cette idée est nécessaire, immuable, éternelle, commune à tous les esprits, aux anges, à Dieu même. Cette idée est ineffaçable de notre esprit, autant que celle de l'Être infini. Mais précisément pour cela il est impossible de la considérer comme une modification de notre esprit : car, comme l'étendue est aperçue non comme une manière d'être, mais comme un être, l'âme qui apercevrait en elle-même l'étendue serait elle-même matérielle ; et, d'un autre côté, l'étendue aperçue dans l'âme serait intelligible puisqu'elle ne serait connue que par sentiment. En Dieu au contraire l'idée de l'étendue peut se trouver parce que Dieu est incapable de modifications, parce que les idées que Dieu a de ses créatures sont son essence même en tant qu'elle est participable par ses créatures. (Cf. *Recherche. X^e Éclaircissement. — Premier Entretien sur la Métaphysique*). Ainsi les motifs pour lesquels Malebranche a expliqué par la vision en Dieu la présence en nous des idées subsistent pour ce qui est de l'étendue intelligible en laquelle se résument et se comprennent toutes les idées des corps, réels ou possibles.

Mais n'y a-t-il pas eu là un changement de doctrine ? C'est ce qu'a prétendu Arnauld. (Cf. *Des vraies et des fausses idées. Ch. xiii et xiv*). Selon Arnauld, dans le *Troisième Livre* de la *Recherche*, Malebranche aurait soutenu que Dieu nous découvre en lui chacune des idées qui nous représentent chacun de ses ouvrages, tandis que, un peu plus tard, dans le *X^e Éclaircissement*, voici ce qu'il déclare : « Lorsque j'ai dit que nous voyons les différents corps par la connaissance que nous avons des perfections de Dieu qui les représentent, je n'ai pas prétendu précisément qu'il y ait en Dieu certaines idées particulières qui représentassent chaque corps en particulier, et que nous vissions une

telle idée lorsque nous voyons un tel corps... Mais je dis que nous voyons toutes choses en Dieu par l'efficace de sa substance, et en particulier les objets sensibles par l'application que Dieu a faite à notre esprit de l'étendue intelligible en mille manières différentes ». Donc, selon Arnauld, il y aurait eu là, de la part de Malebranche, variation et rétractation : au lieu des idées particulières des êtres particuliers, Malebranche aurait introduit l'idée générale de l'étendue intelligible dont il ne faisait pas mention dans le *Troisième Livre de la Recherche* : et en cela il aurait non seulement introduit une théorie nouvelle pleine de nouvelles difficultés, mais encore il aurait renié ce qu'il y a de plus sûr dans la tradition de Saint Augustin et de Saint Thomas, qui admettent l'un et l'autre qu'il y a en Dieu des idées particulières de chaque chose. « Singula propriis sunt creata rationibus », dit Saint Augustin.

Malebranche s'est énergiquement défendu d'avoir modifié le fond de sa pensée. Il rappelle ce qu'il avait dit dans le *Chapitre II* de la *Deuxième Partie* du *III^e Livre* : « Ainsi c'est en Dieu et par leurs idées que nous voyons les corps avec leurs propriétés ; et c'est pour cela que la connaissance que nous en avons est très parfaite : je veux dire que l'idée que nous avons de l'étendue suffit pour nous faire connaître toutes les propriétés dont l'étendue est capable, et que nous ne pouvons désirer d'avoir une idée plus distincte et plus féconde de l'étendue que celle que Dieu nous donne ».

Malebranche reconnaît toutefois que, avant la publication des *Éclaircissements*, il n'avait pas employé l'expression d'*étendue intelligible* ; il se bornait à dire dans le premier tome de la *Recherche* que nous voyons en Dieu les créatures par ce qu'il y a en lui qui les représente. S'il avait évité ce terme d'*étendue intelli-*

gible, c'était par crainte de blesser la délicatesse de quelques esprits. Cependant il a reconnu l'inconvénient de l'expression trop générale dont il s'était contenté, et qui était cause que bien des personnes s'imaginaient que nous voyons le soleil, un cheval, un homme, par chacune des idées que Dieu en avait en lui-même : ce qui était absurde puisque c'était prêter à Dieu des idées des choses comme celles que nous avons, une perception du soleil comme la nôtre. Dès lors ne valait-il pas mieux user d'un terme qui choquait l'imagination sans doute, mais qui n'avait pas, comme l'expression antérieure de caractère plus général, l'inconvénient d'induire la raison en erreur ? (*Première lettre contre la Défense de M. Arnauld. — Réponse à M. Arnauld. Ch. xv*). Et n'est-ce pas, au surplus, Saint Augustin lui-même qui justifie l'emploi de ce terme ? Ne dit-il pas *intelligibiles figurae, intelligibiles numeri, res intelligibiles* ? Si nous nous attachons spécialement à considérer les *intelligibiles figurae* de Saint Augustin, nous verrons tout de suite qu'elles ne peuvent devenir intelligibles que dans une étendue elle-même intelligible. toute figure étant nécessairement située dans une étendue.

Et ici encore la métaphysique de Saint Augustin a sans doute transposé et comme exalté les principes philosophiques de la physique cartésienne, en même temps qu'elle-même a changé d'aspect et de forme, sinon de sens, par l'appropriation de ces principes. Que la théorie de Descartes, selon laquelle l'étendue est l'essence des corps, soit à la base de la doctrine de Malebranche sur l'étendue intelligible, cela est trop évident. Cependant Descartes n'envisageait pas d'ailleurs en cela spécialement l'idée d'étendue, mais l'étendue même. Il avait dit dans *les Principes* : « Pour ce que l'extension constitue la nature du corps et que ce qui est étendu peut être divisé en plusieurs parties, et

que cela marque du défaut, nous concluons que Dieu n'est point un corps ». (I, 23). Mais l'étendue peut être considérée autrement que dans sa matérialité substantielle ; elle peut l'être et elle doit l'être avant tout dans son idéalité exemplaire ; et si, au premier point de vue, elle est incompatible avec l'essence de Dieu, elle ne l'est pas, tant s'en faut, au second point de vue, puisqu'elle *exprime* cette vérité fondamentale que l'Être de Dieu doit contenir en lui la raison des êtres créés. D'autre part, comme l'a expliqué Malebranche, la réduction de l'essence des corps à l'étendue, — à l'étendue intelligible, — à l'exclusion de toutes qualités sensibles, permet de mettre en Dieu la raison des êtres corruptibles et changeants, puisque la raison qui fait que des êtres particuliers se forment, se transforment ou disparaissent ne peut venir que des propriétés générales de l'étendue. Les êtres changeants et corruptibles ne sont donc plus en dehors des vérités éternelles ; ils ont la raison directe de leur être et de leur genre d'être dans l'idée éternelle de l'étendue intelligible.

*
**

Pour bien comprendre la doctrine dans la complexité de ses aspects et dans la précision de son sens, tâchons de voir comment elle répond à certaines questions qu'elle trouve devant elle.

Qu'est-ce au fond que l'étendue intelligible ? — C'est l'idée que Dieu a des corps créés et possibles. (*Première lettre contre la Défense de M. Arnauld*).

Pourquoi, du point de vue de Dieu, si l'on peut ainsi parler, y a-t-il une idée de ce genre ? Parce que nous devons admettre que, avant de créer les corps, Dieu en a l'idée, et que cette idée sert d'archétype aux corps qu'il crée. (*Réponse à M. Arnauld*).

Quel rapport a l'étendue intelligible ou l'idée des corps créés et possibles avec Dieu même ? Dieu est-il cette étendue intelligible ? Oui assurément, du moins en un sens, car tout ce qui est en Dieu est Dieu même ; tout ce qui est en Dieu est Dieu tout entier, et par conséquent, quoiqu'il y ait dans l'étendue intelligible des parties intelligibles, des figures intelligibles et toutes les vérités géométriques, Dieu est un être simple, indivisible, immuable. Mais il semble que Malebranche, à cet égard, distingue dans l'étendue intelligible l'aspect sous lequel elle est sagesse, lumière, perfection, et par là constitue la substance divine même et l'aspect sous lequel elle est représentation des corps, et alors, si elle est Dieu, elle n'est pas Dieu absolument, mais Dieu en tant que participable par les créatures. (*Réponse à M. Arnauld*. Ch. xvi).

De ce dernier point de vue on pourra dire que l'étendue intelligible est *en Dieu* plutôt qu'elle n'est Dieu même. Mais il ne faudrait pas dire que l'étendue intelligible est en Dieu dans le sens où l'on peut dire, avec quelque abus, qu'elle est en nous. Car l'étendue intelligible n'est dans notre esprit qu'en ce sens que notre esprit est uni immédiatement à la Raison universelle qui renferme cette étendue intelligible. L'étendue intelligible n'est donc en nous, — si le terme convient, — qu'*idéalement* parce que notre substance n'est point participable par la créature corporelle. Au contraire, l'étendue intelligible n'est point en Dieu idéalement ; elle y est *réellement* et *formellement*, en ce sens que la substance divine est nécessairement représentative des corps. (*Première Lettre contre la Défense de M. Arnauld*).

Mais si la substance divine est nécessairement représentative des corps, ce n'est point à dire qu'elle soit nécessairement créatrice de ces corps. Car on ne peut établir évidemment que Dieu soit véritablement créa-

teur du monde matériel. Une telle évidence ne se rencontre que dans des rapports nécessaires et il n'y a point de rapport nécessaire entre Dieu et un tel monde. Et c'est par là, au dire de Malebranche, qu'il est établi qu'on ne peut démontrer l'existence des corps. Cette existence, si elle est admise, devra l'être sur l'autorité de la révélation. (Cf. VI^e *Entretien sur la Métaphysique*). En tout cas, c'est une affirmation constamment répétée par Malebranche qu'il faut distinguer entre l'étendue intelligible et l'étendue créée. L'étendue intelligible est éternelle, infinie ; l'étendue créée est finie. (*Réponse à la 3^e lettre de M. Arnauld*). C'est cette distinction entre l'étendue intelligible, qui est l'archétype des corps, et les corps créés sur le modèle de cet archétype que Malebranche invoque particulièrement contre les spinozistes : les spinozistes confondent les idées des choses avec les choses mêmes. (*Première lettre contre la Défense de M. Arnauld*).

D'ailleurs, si Malebranche admet qu'il y a deux espèces d'étendue, l'une intelligible, l'autre matérielle, il n'entend point que l'étendue intelligible soit proprement une substance ni une modification de substance, — cela nonobstant l'axiome des Philosophes. — Ce n'est point une modification de substance ; car, outre que la substance divine, étant infinie, n'est point capable de modification, selon l'idée que nous avons des modes, on peut penser à l'étendue intelligible sans penser à autre chose. — L'étendue intelligible n'est pas non plus une substance : car ce n'est pas la substance divine en elle-même ; ce n'est que la substance divine en tant que participable par les créatures corporelles. (*Première lettre contre la Défense de M. Arnauld*.)

Il peut paraître malaisé de pousser jusqu'au point extrême où elle doit aboutir la distinction entre l'étendue intelligible et l'étendue créée. Comment,

par exemple, quand on envisage le monde matériel, pourrait-on séparer l'étendue et le mouvement ? Va-t-on donc mettre le mouvement en Dieu ? Mais ici encore on confond le mouvement actuel avec les raisons qui constituent dans l'étendue intelligible l'intelligibilité du mouvement. Il n'y a de mouvement actuel des corps créés que par la volonté de Dieu, laquelle est différente de sa Sagesse. Or la volonté de Dieu ne change rien de ce que sa Sagesse lui représente, et en ce sens on peut dire que l'étendue intelligible est immobile même intelligiblement. Mais comme l'étendue intelligible, même supposée intelligiblement immobile, représente nécessairement toutes sortes de rapports de distances, elle permet de concevoir que les parties d'un corps créé ne gardent pas entre elles la même situation : d'où la possibilité de nous figurer dans quelque étendue créée un mouvement actuel. (*X^e Éclaircissement.*)

Mais il est plus difficile encore de se défendre contre la confusion de l'étendue intelligible avec l'extension locale. L'étendue intelligible, c'est la substance divine en tant que représentative des espaces, mais non pas en tant que répandue dans les espaces. Dieu connaît dans son Verbe que le cercle est plus grand que le demi-cercle : ce cercle intelligible n'est point une partie de sa substance qui serait comme renfermée dans un cercle naturel : ce sont là des illusions de l'imagination. Qu'il y ait dans l'étendue intelligible des parties plus grandes que d'autres : la raison les mesure, mais les grandes parties intelligibles ne tiennent pas plus de place que les plus petites, puisque ni les unes ni les autres n'occupent aucun lieu, et que le lieu, s'il existe, n'existe que par participation à l'étendue intelligible. L'étendue intelligible infinie n'occupe point de place, et les parties qu'on y peut découvrir ne sont pas des endroits matériels. (*Pre-*

mière lettre contre la Défense de M. Arnauld.) Il faut donc accentuer fortement ce mot *intelligible* et, pour le bien comprendre, se mettre dans l'intuition de la pure étendue.

Du moment que sont écartées de pareilles confusions, il n'y a plus aucune difficulté à admettre en Dieu des cercles et des carrés intelligibles, des parties intelligibles plus grandes et plus petites intelligiblement. L'intelligibilité qui est le caractère de l'étendue et des figures qui la déterminent est contraire aux formes de division matérielle qui viendraient menacer, si elles s'appliquaient à Dieu, la simplicité de son essence. Il reste cependant à expliquer le rapport de l'étendue intelligible infinie aux êtres particuliers et par conséquent multiples que nous connaissons par elle. Si l'étendue intelligible est universelle et toujours semblable à elle-même, où est le principe d'individuation ? Il semble que, pour Malebranche, ce principe ne soit pas un et qu'il revête des formes différentes quoique connexes et qu'il se manifeste à divers degrés.

C'est par la diversité des figures que se constitue la diversité des êtres matériels : mais on ne peut pas dire que toutes les figures possibles soient données expressément avec l'étendue intelligible. « Comme dans un bloc de marbre toutes les figures y sont en puissance et en peuvent être tirées par le mouvement ou par l'action du ciseau : de même toutes les figures intelligibles sont en puissance dans l'étendue intelligible, et s'y découvrent selon que cette étendue se représente diversement à l'esprit en conséquence des lois générales que Dieu a établies et selon lesquelles il agit en nous sans cesse. » (*Première lettre contre la Défense de M. Arnauld.*) Ainsi l'étendue intelligible, c'est la possibilité de toutes les figures, mais qui ne se déterminent en se distinguant et en s'iso-

lant que pour nos esprits, et qu'en représentant des créatures limitées et imparfaites. Donc les corps supposent des déterminations, des limitations de l'étendue intelligible. « L'étendue intelligible, *diversement appliquée à notre esprit*, peut nous donner toutes les idées que nous avons des figures mathématiques, comme aussi de tous les objets que nous admirons dans l'univers, et enfin de ce que notre imagination nous représente. » (*Entretiens sur la Métaphysique. I, circa finem.*) Et encore cette remarque de grande importance : « Il ne faut pas néanmoins s'imaginer que toutes ces réalités intelligibles, toutes ces idées que nous apercevons en Dieu et que Dieu aperçoit en lui y soient avec les limitations et la multiplicité que nous y voyons. Elles y sont véritablement, ces réalités, sans aucune limitation ni multiplicité ; mais elles n'affectent notre esprit qu'en tant que diverses et limitées, qu'en tant qu'elles sont représentatives de différentes créatures imparfaites et finies dont la nature particulière exclut toutes les autres ou renferme pour ainsi dire des néants infinis, le néant de toutes les autres. » (*Réponse à la troisième lettre de M. Arnauld.*)

Mais ce qui achève de donner aux êtres naturels que nous connaissons ainsi leur particularité, ce sont les sentiments ou modifications sensibles qui accompagnent les déterminations de l'étendue. C'est ainsi qu'on aperçoit, par exemple, un cercle de trois manières. On le conçoit ; on l'imagine ; on le sent. On le conçoit, quand l'étendue intelligible s'applique à un esprit avec des bornes indéterminées quant à leur grandeur, mais également distantes d'un point déterminé, et toutes dans un même plan. On l'imagine, quand une partie déterminée de cette étendue, dont les bornes sont également distantes d'un point, touche légèrement l'esprit. On le sent, quand une partie

déterminée de cette étendue touche sensiblement l'âme et la modifie par le sentiment de quelque couleur : car l'étendue intelligible ne devient visible et ne représente tel corps particulier que par la couleur, puisque ce n'est que par la diversité des couleurs que nous jugeons de la différence des objets que nous voyons. (*Entretiens sur la Métaphysique*, I.) Ainsi donc, si l'étendue indéterminée contient la possibilité de déterminations par des figures, ces déterminations, qui sont de notre côté relatives aux limites de notre esprit et à l'imperfection des créatures qu'elles représentent, achèvent de se particulariser par les sentiments qui s'y adjoignent. C'est ainsi que des figures absolument égales peuvent être distinguées par les sentiments de couleurs différentes qui s'y appliquent. Or, tandis que l'idée de l'étendue intelligible est la condition générale de la connaissance des corps, nos sentiments particuliers sont la condition de l'existence de tel ou tel corps, sans d'ailleurs être capables d'en faire la preuve.

La doctrine de l'étendue intelligible a donc été chez Malebranche une façon de porter à l'absolu les conditions de la science mathématique de la nature, telle que le cartésianisme l'avait déjà philosophiquement systématisée et de chercher pour elle une caution absolue. Précisant la doctrine de la vision en Dieu, elle achève de répondre à l'énoncé du problème posé par Malebranche. La connaissance des objets matériels hors de nous est avant tout la connaissance de ce qui est la condition fondamentale de l'intelligibilité de ces objets, de ce qui est le modèle exemplaire des choses créées, que d'ailleurs ces choses existent ou n'existent pas. Le « hors de nous » est expliqué et justifié par la substance et la causalité divines, indispensables pour rendre compte de ce qui ne peut pas provenir de simples modifications en

nous. Mais ce « hors de nous », spirituellement interprété et compris, permet d'expliquer l'union immédiate de l'étendue intelligible avec notre esprit. D'autre part, ce n'est point par de simples précautions contre des conséquences possibles que Malebranche distingue l'étendue intelligible comme modèle des choses et les choses mêmes. Cette distinction n'est pas seulement valable contre la tendance illégitime à passer de l'idée à la chose en elle-même, de l'objet de la pensée à l'objet créé et existant en soi. Elle est encore autorisée par la position même du problème qui a pour tâche d'expliquer la connaissance des objets sans qu'intervienne un appel à l'existence et à l'action sur nous des choses en elles-mêmes. La réalité des objets de la connaissance est autre chose que leur intelligibilité même, par conséquent l'étendue intelligible est distincte des objets matériels, et il n'y a que Dieu qui puisse découvrir en lui une intelligibilité dont tous les esprits participent, intelligibilité qui porte en lui le caractère de l'infini. En dernière analyse la théorie de l'étendue intelligible précise, sans l'altérer ou la modifier, la théorie générale de la vision en Dieu parce qu'elle exprime fortement les raisons qui avaient amené Malebranche à concevoir cette dernière.

CHAPITRE VIII

LA CONNAISSANCE DE L'ÂME.

Rien ne peut faire mieux comprendre la théorie des idées que l'histoire de la controverse qui a mis aux prises Malebranche avec Arnauld. Nous aurons donc à étudier de près cette controverse. Mais pour pouvoir mieux saisir dans son ensemble la portée de la querelle ainsi engagée, il est utile de compléter la doctrine de la connaissance des objets hors de nous par la doctrine de la connaissance de l'âme, en d'autres termes de mettre en regard de la connaissance par idées la connaissance par sentiment intérieur ou par conscience. Ces deux conceptions sont en effet chez Malebranche étroitement solidaires l'une de l'autre. Et Arnauld n'est resté fermé à l'intelligence de la première que parce qu'il n'a rien compris à la seconde.

La doctrine de Malebranche sur la connaissance continue, si l'on veut, mais aussi transforme profondément la doctrine cartésienne ; ou plutôt elle la dé-

veloppe en un certain sens qui n'était que l'un des sens possibles impliqués par le cartésianisme. Le principe commun à Descartes et à Malebranche, c'est que la connaissance certaine est la connaissance par idées, ou par idées claires, car, pour Malebranche, c'est la même chose. Mais sur l'objet de ces idées comme sur la relation de ces idées à notre pensée, le développement des doctrines est très divergent. Pour nous en convaincre, nous n'avons qu'à bien comprendre la différence de la portée que les deux philosophes attribuent respectivement au *Cogito, ergo sum*.

Par sa formule du *Cogito*, Descartes prétend surtout exprimer la première vérité indubitable, celle qui reste à ses yeux le type et sans doute aussi la raison de toute vérité ultérieurement prononcée. C'est sur le *je pense* que repose tout l'édifice de la connaissance. — Assurément Descartes se sert ensuite du *Cogito* pour conclure à l'opposition de l'âme, substance pensante, et du corps, substance étendue, pour rendre irréductibles l'un à l'autre l'esprit et la matière. Mais ce nouvel usage du *Cogito* ne vient qu'après coup : il apparaît comme déduit et secondaire. Avant tout il importe de saisir dans le *je pense* le principe de toute vérité. De là, quand il s'agit d'examiner ce que sont les idées, le souci d'en défendre surtout l'innéité : car l'innéité, qu'est-ce autre chose que le rattachement direct des idées au *je pense* ? — Sans doute encore Descartes, poursuivant sa doctrine, est conduit à chercher en Dieu la caution et le fondement des idées. En raison surtout de ce qu'elles expriment d'infiniment supérieur à notre entendement fini et imparfait, elles supposent l'Être infini et parfait qui les produit en nous. Et il est bien vrai que, par là, la philosophie cartésienne, qui par ailleurs affirmait la passivité de l'entendement, ne répugnait pas entière-

rement à l'interprétation de Malebranche qui transportait en Dieu, si l'on peut dire, toute la causalité de la connaissance. Mais il n'en restait pas moins acquis que pour Descartes la connaissance tirait son origine du *je pense* et que même, finalement, un concours subsistait entre l'homme et Dieu pour connaître. En somme chez Descartes la clarté de la conscience est équivalente à la clarté de l'idée : il n'a pas distingué entre la clarté qui appartient à la conscience et la clarté qui appartient aux idées en soi.

Chez Malebranche la direction de la doctrine est immédiatement marquée dans le sens d'une attribution à Dieu de tout le positif de notre connaissance : le *Cogito, ergo sum* sert tout de suite à établir la dualité des substances sans représenter une condition ou un type préalable de toute certitude. Bien mieux, la position de l'âme hors de la matière n'est établie que pour affirmer sa radicale impuissance à comprendre par elle seule la matière. La formule que Malebranche redit avec tant de complaisance, et selon laquelle l'esprit ne peut, en contemplant ses perfections, tirer de lui-même de quoi comprendre les corps, cette formule, en dénonçant l'impuissance de notre esprit qui ne peut saisir que ses modalités, précise le problème que Malebranche se propose de résoudre : comment l'esprit peut-il comprendre, — et en fait il le comprend, — ce qui représente des objets extérieurs à lui, et ce qui les représente par des idées d'une intelligibilité et d'une fécondité incommensurables avec sa propre nature ? En d'autres termes, étant donné que les corps s'expliquent par un mécanisme géométrique fondé sur la notion d'une étendue intelligible infinie, où faut-il que soit cette notion qui ne peut résider en nous ? C'est bien de là que dérive l'essentiel de la doctrine de la connaissance chez Malebranche, et si la vision en Dieu paraît déborder

l'objet de la science spéculative, si elle paraît atteindre, — outre les rapports de grandeur, — des rapports de perfection, — rapports qui d'ailleurs supposent, en plus de la lumière de l'esprit, le mouvement de l'âme. — cette extension donnée à la raison ne doit pas faire oublier ce qui est vraiment le centre de cette théorie.

Or, il se trouve que la contre-épreuve de cette doctrine nous est fournie par la conception que se fait Malebranche de la connaissance de l'âme.

La connaissance de nous-mêmes ne nous permet par elle-même de saisir que des modalités de notre âme. Cette âme est distincte du corps. La matière étant définie par l'étendue, un corps peut-il penser ? Une étendue en longueur, largeur, profondeur peut-elle raisonner, désirer, sentir ? Évidemment non, car toutes les manières d'être d'une telle étendue ne consistent que dans des rapports de distance ; et il est évident que ces rapports ne sont point des perceptions, des raisonnements, des plaisirs, des désirs, des sentiments, en un mot des pensées. D'autre part, peut-il y avoir dans les corps autre chose que l'étendue ? Il peut y avoir des modalités de l'étendue comme la rondeur, par exemple. Mais ces propriétés ne sont concevables que par l'étendue, et l'étendue est concevable par elle seule. C'est par là qu'elle est une substance. Point de matière sans étendue. Mais je peux apercevoir ma pensée, mon plaisir, mon désir, sans penser à l'étendue, ou même en supposant qu'il n'y en a point. Donc, pensée, plaisir, désir, sont des modifications non de l'étendue, qui est la substance en quoi consistent les corps, mais d'une autre substance qui pense, qui sent, qui désire, et qui est bien différente de l'étendue. En un mot, par la connaissance de nous-mêmes ; nous atteignons les modifications de la substance pensante, en quoi consiste

l'âme. L'objet de cette connaissance est ainsi parfaitement défini.

Mais il reste à déterminer la nature de cette connaissance et à nous demander comment nous connaissons les modifications de notre âme. Nous les connaissons par sentiment intérieur ou par conscience, non par idées. Quelle différence y a-t-il donc entre ces deux sortes de connaissance ?

Le propre des idées, c'est de nous représenter des choses qui sont hors de nous. C'est ainsi que les corps sont connus, avec leurs propriétés, par des idées. L'idée que nous avons de l'étendue suffit pour nous faire connaître toutes les propriétés dont l'étendue est capable, et, si la connaissance actuelle que nous en avons reste limitée, ce n'est point un défaut de l'idée qui représente l'étendue, mais de notre esprit qui la considère. Par suite, toute connaissance parfaite pour l'homme est fondée sur la connaissance des idées et des propriétés qu'elles impliquent.

Or, la connaissance de nous-mêmes est-elle une connaissance par idées ? Si cela était, si nous pouvions apercevoir l'idée qui répond à notre âme, nous connaîtrions en même temps toutes les propriétés dont elle est capable, de même que nous connaissons toutes les propriétés dont l'étendue est capable, parce que nous connaissons l'étendue par son idée. Or, cela n'est pas. Si je n'avais jamais senti de douleur, de chaleur, de lumière, je ne pourrais savoir si j'en suis capable. Il me faut donc une *expérience directe* pour savoir que je suis capable de telle ou telle modification. Je ne peux pas davantage découvrir les rapports qu'il y a entre ces modifications. Tandis que je vois clairement que les triangles semblables ont leurs côtés proportionnels, je ne peux découvrir clairement le rapport qu'il y a entre le plaisir et la douleur, la chaleur et la couleur ; ou, pour ne parler

que des manières d'être du même genre, je ne peux déterminer exactement le rapport qu'il y a entre le vert et le rouge, le jaune et le violet, ni même entre le violet et le violet considérés comme modifications sensibles. Je ne puis donc, en me tournant vers moi-même, découvrir et reconnaître aucune de mes facultés ou de mes capacités. Il n'y a pas en moi d'idée de la nature des êtres spirituels, donc pas d'idée de mon âme. La substance pensante est en moi inintelligible par elle-même ou en elle-même. Et Malebranche résume sa pensée à cet égard dans un passage du chapitre xxii de la *Réponse au livre des Vraies et des Fausses Idées*, où il dit expressément : « Je ne puis, quelque effort que je fasse, connaître que l'âme soit capable de douleur, ni d'aucun autre sentiment, en contemplant son idée prétendue. Je ne sais d'elle que ce que le sentiment intérieur et confus m'en apprend sensiblement et non point intelligiblement. Je suis convaincu enfin que je ne suis que ténèbres à moi-même, que ma substance par elle-même m'est inintelligible, et que je ne saurai jamais ce que je suis, jusqu'à ce qu'il plaise à Dieu de me manifester l'archétype sur lequel j'ai été formé ». Ainsi, selon Malebranche, nous ne connaissons notre âme que par sentiment intérieur ou conscience, et ce mode de connaître ne nous permet pas de la percevoir intelligiblement. Bref, nous constatons que nous sommes et que nous sommes modifiés, mais ceci est le résultat de la pure *expérience*.

Dès lors, une opposition éclate entre cette doctrine et la doctrine cartésienne suivant laquelle la nature de l'esprit est plus aisée à connaître que toute autre. Pour Descartes nous connaissons l'esprit avant le corps et beaucoup plus complètement que le corps. La connaissance des corps suppose la connaissance de l'esprit par lui-même. Les partisans de Descartes

n'avaient pas manqué d'apercevoir cette différence de position entre Descartes et Malebranche et ils avaient entrepris de défendre contre ce dernier cette théorie, essentielle dans le cartésianisme, de l'antériorité et de la supériorité de la connaissance de l'esprit. A ces critiques, Malebranche répond dans le XI^e *Éclaircissement*. Il fait remarquer principalement le caractère indirect de l'argumentation, par laquelle les cartésiens établissent que les qualités sensibles appartiennent à l'esprit. La chaleur, la douleur, la couleur, disent-ils, ne peuvent être des modifications de l'étendue : car l'étendue n'est capable que de différentes figures et de différents mouvements. Or, il n'y a que deux genres d'êtres : des esprits et des corps. Donc la douleur, la chaleur, la couleur et les autres qualités sensibles appartiennent à l'esprit. Eh bien ! s'aviserait-on de prendre ce détour si l'on avait une idée claire de l'âme ? — D'un autre côté, Descartes faisait remarquer que la nature d'une substance est d'autant plus distinctement connue que l'on en connaît plus d'attributs. Or, il n'y a point de choses dont on connaisse tant d'attributs que de notre esprit ; car il y en a au moins autant dans l'esprit qu'on en connaît dans les autres choses puisque c'est lui qui les connaît. — Mais ce raisonnement de Descartes ne tient pas compte précisément de la différence qu'il y a entre connaître par idée claire et connaître par conscience. Quand je connais que deux fois deux font quatre, je le connais très clairement ; mais je ne connais point clairement ce qui est en moi qui le connaît. Je sens la modification qui en moi correspond à cette connaissance ; mais je n'en ai point d'idée claire comme celle que j'ai des nombres entre lesquels je puis découvrir les rapports. Et quant à la connaissance elle-même, elle repose sur des idées qui, comme telles, ne sont pas rigoureuse-

ment dans mon esprit. — Dira-t-on que l'on peut découvrir des rapports exacts entre les sons ? Mais ces rapports exacts sont des rapports entre des vibrations, non entre les sons considérés comme modifications sensibles. Les musiciens même les plus exercés n'ont point d'idée claire des sons en tant que sentiments de l'âme. — Enfin si nous avions une idée claire de notre âme, l'existence distincte de l'âme résulterait d'une vue simple et immédiate, nous connaîtrions les facultés qu'il y a au fond de nous-mêmes, nous serions sûrs de notre valeur morale et de la nature de nos dispositions. Or des hommes, qui sont assez raisonnables pour ne pas confondre un carré et un cercle, confondent avec le corps l'âme qui en est cependant plus distincte qu'un carré ne l'est d'un cercle : c'est dire qu'ils n'ont pas de vue simple et immédiate de ce qu'est l'âme. — On ne sait pas en quoi peuvent précisément consister les dispositions de l'âme ; on ne sait pas si l'âme, hors du corps, est capable d'habitude et de mémoire. Enfin personne n'est jamais sûr de ses dispositions morales, ne peut juger absolument s'il est digne d'amour ou de haine : celui qui se croit juste n'est pas toujours pour cela justifié.

La conclusion de Malebranche est très nette. Nous n'avons pas de l'âme une connaissance aussi distincte que celle que nous avons de la nature des corps. Évidemment, s'il s'agit simplement de l'existence, on peut dire que la connaissance de l'âme est plus aisée que celle des corps. Mais ce n'est pas une connaissance rationnelle. Car il n'y a pas d'idée de l'âme d'où nous puissions déduire les propriétés de l'âme et les rapports que soutiennent entre elles ses différentes modifications.

Et pourquoi n'avons-nous pas d'idée de l'âme ? Nous n'avons pas d'idée de l'âme, parce que, si nous voyions clairement ce que nous sommes, nous cesserions de

nous unir étroitement à notre corps, et nous ne le regarderions plus comme une partie de nous-mêmes ; nous ne veillerions plus à sa conservation et n'en ferions pas non plus l'instrument du sacrifice qui est dû à Dieu en expiation de nos péchés. — En outre, l'idée de l'âme est un objet si grand et si capable de ravir les esprits par sa beauté que, si nous avions cette idée, nous ne pourrions pas penser à autre chose : elle arrêterait le mouvement de notre être en le fascinant. (Cf. *Méditations chrétiennes*. IX). En un mot, si nous avions l'idée de l'âme, nous serions placés en dehors des conditions de la vie terrestre.

Mais enfin de quel genre est la connaissance par sentiment et quelle en est la portée ? Si cette connaissance ne nous permet pas d'atteindre la substance ou la nature de l'âme, elle nous en révèle l'existence, ou, du moins, elle nous en révèle assez d'attributs pour que, confrontés avec ce qu'implique l'idée d'étendue, ils nous obligent de conclure à l'existence distincte de l'âme. « Encore que nous n'ayons pas une entière connaissance de notre âme, dit Malebranche, celle que nous en avons par conscience ou sentiment intérieur suffit pour en démontrer l'immortalité, la spiritualité, la liberté et quelques autres attributs qu'il est nécessaire que nous sachions, et c'est pour cela que Dieu ne nous la fait point connaître par son idée comme il nous fait connaître les corps. » (*Recherche*. Livre III. Deuxième partie. Ch. VII). Ce que nous obtenons donc par la conscience ou le sentiment intérieur, ce n'est pas la connaissance de l'intelligibilité de notre être, mais la connaissance des propriétés de notre être.

La connaissance que nous avons par sentiment n'est point fausse dès qu'elle s'avoue telle qu'elle est et qu'elle se limite à nous informer des modifications qui nous surviennent, 1^o sans qu'elle s'estime capable d'expliquer absolument ces modifications, 2^o surtout

sans qu'elle tente de juger des choses en elles-mêmes d'après ces modifications. « La connaissance que nous avons de notre âme par conscience est imparfaite, il est vrai, mais elle n'est point fausse ; la connaissance au contraire que nous avons des corps par sentiment ou par conscience, si on peut appeler conscience le sentiment de ce qui se passe dans notre corps, n'est pas seulement imparfaite, mais elle est fausse. Il nous fallait donc une idée des corps pour corriger les sentiments que nous en avons ; mais nous n'avons pas besoin de l'idée de notre âme, puisque la conscience que nous en avons ne nous engage point dans l'erreur et que, pour ne nous point tromper dans sa connaissance, il suffit de ne la point confondre avec le corps, ce que nous pouvons faire par la raison. » (Ibidem.)

La distinction de la connaissance par sentiment ou conscience et de la connaissance par idée est capitale dans la philosophie de Malebranche et l'on peut dire qu'une bonne part de sa critique des erreurs humaines consiste à la faire éclater. Les choses qui, en elles-mêmes, sont connaissables par des idées, donnent lieu, en vertu des lois de l'union de l'âme et du corps, à des modifications dans notre âme : d'où une tendance à substituer nos modifications aux idées, comme principe et règle de la connaissance. La vérité est qu'il ne faut juger des choses que par les idées qui les représentent et nullement par les sentiments dont on est touché en leur présence ou à leur occasion. « Qu'il y a de différence... entre la lumière de nos idées et l'obscurité de nos sentiments, entre connaître et sentir, et qu'il est nécessaire de s'accoutûmer à la distinguer sans peine ! Celui qui n'a point fait assez de réflexion sur cette différence, croyant sans cesse connaître fort clairement ce qu'il sent le plus vivement, ne peut faire qu'il ne s'égare dans les ténèbres de ses propres modifications. » (*Entretiens sur la Métaphysique*. III.)

Il y a donc une profonde opposition de caractère entre la connaissance que nous avons des corps et celle que nous avons de l'âme. La véritable connaissance des choses est la connaissance par les idées. Et les idées ne sont pas des modifications de l'esprit. Au contraire, les sensations, elles, sont des modifications de l'âme. Et ici se place cette remarque curieuse : « La raison pour laquelle les hommes ne voient point d'abord que les sensations sont des modifications de l'âme, c'est que nous n'avons point d'idée claire de notre âme. » (*Recherche*. Livre I. Ch. XII.)

★
★★

Telle est, dans la philosophie de Malebranche, la doctrine de la connaissance de l'âme par sentiment ou par conscience, doctrine qui, rapprochée de celle de la connaissance par idées, fait apparaître un dualisme d'un nouveau genre. On peut dire que chez lui, à côté du dualisme de l'âme et du corps, il y a un autre dualisme qui est celui de la connaissance de l'âme et de la connaissance du corps. Et ce dualisme entraîne une conception particulière de la psychologie dont il est intéressant de dégager certaines conséquences en faisant des rapprochements historiques.

D'abord, la théorie propre de Malebranche empêche sa doctrine de prendre une forme comme celle que nous rencontrons chez Spinoza. Aux yeux de Malebranche, les deux connaissances par idée et par sentiment sont hétérogènes et franchement irréductibles. La connaissance que nous avons de l'étendue n'est pas assimilable à la connaissance que l'esprit a de lui-même et *vice versa*. Malebranche d'ailleurs n'infirme par là à aucun degré la valeur du témoignage de la conscience, mais ce témoignage présente un caractère original et incommunicable. Spinoza, lui, admettra

que le dualisme de la pensée et de l'étendue se complète et se corrige par une sorte de parallélisme très-exact, et que les idées qui composent l'esprit représentent les modifications correspondantes de l'étendue. Et il est amené ainsi à supprimer l'existence de la liberté au sens où on l'entend d'ordinaire. Pour Malebranche, au contraire, le dualisme n'est pas du tout un parallélisme rigoureux.

Si, de ce point de vue, il se sépare nettement de Spinoza, Malebranche d'un autre côté se rapprocherait assez des théories des associationnistes anglais. C'est bien dans leur esprit qu'il tend à concevoir les rapports que soutiennent entre elles nos modifications mentales, réserve faite des idées objectives. En ce qu'elles ont de strictement psychologique, les explications de Malebranche sont associationnistes. Elles invoquent ces liaisons d'états qui tiennent à la contiguïté, à l'identité de temps. Elles ne vont pas cependant jusqu'à admettre que le tout de la vie mentale s'explique de la sorte. En effet, si notre substance nous est inaccessible, elle n'en existe pas moins. De plus, l'impression que Dieu a mise en nous pour le bien et qui constitue nos inclinations, ainsi que la loi en vertu de laquelle les sens ont pour objet la conservation et l'utilité du corps, sont irréductibles à l'association. Mais que l'on songe que ce sont là les effets immédiats de la causalité divine en nous et sur nous ; et l'on verra que notre causalité propre, si tant est que ce mot convienne, c'est-à-dire en somme la façon dont nous passons d'un état à un autre, relève assez pour Malebranche d'un genre d'explication analogue à celui de l'associationnisme. Déjà Malebranche, avec sa physiologie rationnelle qui vient doubler chez lui une psychologie qui n'est pas rationnelle, est à l'origine de la psychologie physiologique en ce qu'elle a de portée objective dans ses explications ; et il est encore à l'origine de la

psychologie associationniste en ce qu'elle a de descriptif et d'empiriquement explicatif.

D'autre part, par la critique qu'il fait de la prétention à connaître l'âme comme substance dans son idée, il semble devancer les vues par lesquelles Kant a dénoncé les paralogismes de la psychologie rationnelle. Nous ne pouvons ni atteindre l'âme en elle-même comme substance, ni non plus nous expliquer rationnellement nos modifications intimes. Ces modifications, nous ne pouvons les saisir que comme des faits donnés. Or il est remarquable que nous trouvons chez Kant une doctrine analogue. Kant a professé aussi que la science mathématique de la nature matérielle est le type de la science certaine, comportant une métaphysique dont l'objet est précisément de déterminer a priori les concepts fondamentaux qui expliquent l'intelligibilité de cette nature. Et déclarant d'autre part illégitime et impossible la psychologie rationnelle qui prétendrait déterminer ce qu'est l'âme-substance, il a noté que la psychologie empirique, seule psychologie possible, ne peut être qu'une description naturelle des phénomènes internes. Il est bien certain que la pensée de Malebranche n'a exercé aucune influence directe sur celle de Kant. Et cependant l'analogie des deux doctrines n'a rien d'accidentel. Elle tient à ce que Malebranche et Kant ont été l'un et l'autre particulièrement frappés de ceci : que la science mathématique de la nature, base des spéculations philosophiques modernes, fournit le type de l'objectivité définie parfaitement par la seule intelligibilité, affranchie par son intelligibilité même des perceptions purement subjectives de l'esprit. Le monde matériel est tel que l'on peut l'expliquer clairement, abstraction faite de son existence en soi : d'où cet idéalisme qui d'ailleurs ne vise pas la connaissance des choses. Comparée à ce qu'a de pleinement intelligible le monde matériel,

l'âme ne saurait être connue de même façon : les lois a priori de la connaissance lui sont en toute rigueur inapplicables. A la vérité, on sera autorisé à se demander si l'on peut en droit comparer la connaissance que l'âme prend d'elle-même à la connaissance qu'elle prend des corps et faire de la seconde le critère de la première. Les thèses de Malebranche et de Kant peuvent tout aussi bien servir à faire penser que la connaissance de l'esprit par lui-même n'est pas une connaissance d'objet ; que, si l'âme n'a pas besoin d'idée pour se connaître, c'est que son genre de réalité requiert un tout autre objet de connaissance : c'est ce que Maine de Biran objectait à la théorie de Malebranche.

La conclusion dernière de cette analyse de la théorie de la connaissance par sentiment intérieur ou conscience chez Malebranche devra consister à corriger le grand paradoxe de l'idéalisme physique qui est de ne pas reconnaître ses propres limites comme idéalisme. Il doit trouver une sorte de contre-partie dans l'affirmation d'un réalisme psychologique qui pourra nous permettre de trouver dans la conscience un instrument efficace de connaissance. Assurément cet instrument de connaissance ne se prêterait pas à être comparé avec la connaissance des choses matérielles. Il faudra donc résolument le distinguer de la science du dehors. Mais il sera capable de pénétrer au fond de nous-même, et il attestera qu'il peut y avoir une connaissance qui atteint le sujet dans sa réalité propre ¹.

1. A l'occasion du deuxième centenaire de la mort de Malebranche (13 octobre 1915), Delbos a donné à la *Revue de métaphysique et de morale* un pénétrant article sur *Malebranche et Maine de Biran*. Si l'on veut des indications complémentaires sur le problème de la conscience et de la connaissance par sentiment, on les trouvera dans cet article qui figure dans le *numéro spécialement consacré à Malebranche* (janvier 1916. pp. 147-162.) J. W.

CHAPITRE IX

LA CONTROVERSE D'ARNAULD ET DE MALEBRANCHE SUR LA NATURE ET L'ORIGINE DES IDÉES.

I. — *Réflexions préliminaires. La position d'Arnauld.*

Si l'on attend d'une controverse philosophique qu'elle fasse pénétrer deux adversaires, au moins quelque peu, dans la pensée l'un de l'autre et qu'elle les rapproche ainsi d'une certaine manière, rien ne saurait être plus décevant que la dispute d'Arnauld et de Malebranche sur la nature et l'origine des idées. Commencée en 1683 par la publication du livre d'Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, elle se poursuit par une série de réponses et de répliques qui ne s'interrompent pendant un temps que pour reprendre de plus belle, à la première occasion ; elle se continue après le décès même de l'une des parties. Arnauld mort signifie par des lettres posthumes, parues en même temps que son *Testament spirituel*, qu'il n'a pas désarmé contre Malebranche ; et Malebranche de son côté ne se contente pas de préparer une nouvelle lettre en réponse à ces lettres ; il compose un petit traité *Contre la prévention*, destiné à montrer ironi-

quement que les écrits publiés sous le nom d'Arnauld contre lui ne sauraient être authentiques, qu'ils contiennent trop de falsifications et de méprises pour être l'œuvre d'un homme aussi engagé par sa réputation de science et de piété à ne pas travestir les sentiments qu'il combat¹. Au fait, sans qu'il y ait lieu de mettre en cause la mauvaise foi qu'ils se reprochent l'un à l'autre, les deux écrivains apparaissent jusqu'au bout incapables de se comprendre. Cette incapacité est, semble-t-il, plus radicale chez l'un des deux. Pourtant, si Malebranche a beaucoup plus le droit de protester que sa doctrine n'est vraiment pas entendue, il n'est pas suffisamment porté à rechercher les causes intellectuelles qui empêchent Arnauld

1. Voici les pièces du débat, celles du moins qui se rapportent en tout ou en notable partie à la question des idées ; je ne relève pas celles qui ont rapport surtout à la question de la Providence et à celle de la Grâce : Arnauld publie en 1683 le traité *Des Vraies et des Fausses Idées*. — Malebranche y oppose la *Réponse au livre de M. Arnauld Des Vraies et des Fausses Idées*, parue en 1684. — Arnauld réplique par la *Défense de M. Arnauld, docteur de Sorbonne, contre la Réponse au livre Des Vraies et des Fausses Idées* (1685). — Malebranche répond par *Trois lettres touchant la défense de M. Arnauld contre la réponse au livre Des Vraies et des Fausses Idées* (1685). [La première lettre porte sur la question des idées ; la seconde sur la question de la grâce ; la troisième sur les circonstances dans lesquelles s'est engagée la polémique entre Arnauld et Malebranche]. — Arnauld réplique encore par des *Lettres au Révérend Père Malebranche* (1685). [Ces lettres sont au nombre de neuf ; les deux dernières seulement se rapportent au problème des idées]. — Après un assez long silence sur ce sujet, Arnauld reprend la question des idées à propos de la polémique de Malebranche avec Régis, par quatre lettres dont les deux premières parurent dans le *Journal des savants* en 1693 et dont les deux dernières ne parurent qu'en 1699, c'est-à-dire plusieurs années après sa mort. Malebranche avait répondu immédiatement, et dans le même *Journal*, aux deux premières ; quand il connut les deux autres, il écrivit une *Réponse à la Troisième lettre de M. Arnauld touchant les Idées et les Plaisirs*, mais ne la fit paraître qu'en 1705. Négligéant de répondre à la quatrième lettre qui ne contenait que des faits personnels, il publia au même moment son écrit *Contre la Prévention*. Il réunit lui-même un peu plus tard tous les écrits de sa polémique avec Arnauld et les fit paraître sous le titre : *Recueil de toutes les réponses du Père Malebranche, prêtre de l'Oratoire, à M. Arnauld, docteur de Sorbonne*, 1709, 4. vol. C'est à cette édition que je renvoie.

de l'entendre; de là vient que tous les deux, avec la même obstination, souvent lassante pour leurs lecteurs, et plus d'une fois aussi pour eux-mêmes, se renvoient les mêmes accusations, les mêmes arguments et jusqu'aux mêmes formules de désaccord. Mais, peut-être, plus que si elle avait fait dévier les deux adversaires de leurs positions premières, cette controverse reste pour nous singulièrement instructive; elle nous permet de mieux discerner, quant à leur sens et quant à leur valeur, deux tendances philosophiques entièrement différentes, et dont les expressions respectives sont telles qu'elles ne sauraient jamais créer l'apparence équivoque d'une pensée commune sur le fond même de la question.

Cet éloignement extrême où ils sont et où ils restent l'un par rapport à l'autre peut paraître étrange quand on songe qu'Arnauld et Malebranche, outre leur même préoccupation d'accorder la religion avec la philosophie, ont les mêmes maîtres de prédilection pour alimenter leur foi et exciter leur esprit philosophique: S. Augustin et Descartes¹. Il est vrai qu'Arnauld a vu exclusivement dans S. Augustin le docteur de la vérité religieuse, point du tout le philosophe qui incorpore au Christianisme un certain platonisme: tandis que vers ce philosophe-là Malebranche se sent porté par toutes les inclinations de son intelligence et par tous les mouvements de son âme. Mais il reste toujours, à première vue, surprenant que sur un problème d'ordre métaphysique, comme le problème de la nature des idées, ce soient les mêmes assertions et les mêmes textes de Descartes qui fournissent aux deux adversaires des motifs et des moyens de se combattre²: et c'est au moins le signe que nous

1. V. Léon Ollé-Laprune, *La philosophie de Malebranche*, 2 vol., 1870, t. II, p. 7 et sq.

2. « La preuve que vous apportez, pour montrer que M. Des-

aurons à analyser des dispositions d'esprit, non pas seulement diverses, mais essentiellement antagonistes.

Dans cette lutte prolongée ils ont du reste bien mis chacun son tempérament. Arnauld, logicien rigoureux, ou, peut-être mieux, formidable disputeur, ne marche qu'avec un lourd appareil de raisons bien rangées et accumulées à plaisir ; il n'en éprouve pour lui-même aucune gêne, tant s'en faut, et il va droit devant lui, c'est-à-dire contre l'autre, emporté en même temps qu'affermi par le poids même de ses arguments. La rectitude inflexible de son procédé, la force de son application au détail des expressions et des idées, la simplicité catégorique de ses thèses, l'impétueuse mise en train de ses discussions, l'acharnement sans merci de sa critique excitée par toutes les affirmations successives de la doctrine adverse : tout cela donne à son attaque un air perpétuel de victoire. « La méthode d'Arnauld, a écrit Sainte-Beuve, demeure celle de la réfutation puissante ; ce livre *des Vraies et des Fausses Idées* en est un beau modèle, et tout système métaphysique qui ne sera pas de force à soutenir un assaut de ce genre méritera de crouler, même sans assaut »¹. S'il en est ainsi, il vaut mieux le dire sans condition : tout système métaphysique doit crouler. Car tout système métaphysique, en raison de son originalité même, est exposé à rencontrer devant lui, non point nécessairement la force lumineuse de la logique immanente à l'esprit, mais la brutalité oppressive de cette logique qui a fait corps avec les conceptions qu'il prétend exclure ou dépasser.

cartes n'est pas de mon sentiment, est tout à fait merveilleuse. C'est le passage même de ce Philosophe que je vous avais opposé ». *Lettres de M. Arnauld au R. P. Malebranche*, 9^e lettre, *Œuvres d'Arnauld*, 1791, t. XXXIX, p. 138.

1. *Port-Royal*. 7^e éd., t. V. 1908. p. 411-412.

A toute théorie, à toute affirmation de Malebranche, Arnauld décide d'imposer une mise en forme régulière, et par là il se fournit le moyen de dénoncer des ambiguïtés de termes, des variations d'idées, des contradictions de doctrines. Mais le beau jeu que voilà ! Mettre le système en pièces, pour n'avoir pas pu ou voulu saisir l'esprit qui en fait la cohésion interne, et montrer que les pièces du système, ainsi détachées, ne s'ajustent pas exactement l'une à l'autre, ne se commandent pas nécessairement l'une l'autre ! Ne nous laissons pas prendre aux apparences de « réfutation puissante ». Voici ce que nous avons plutôt à nous demander : Arnauld atteint-il réellement la pensée qu'il croit renverser ? Pénètre-t-il jusqu'au sens des questions qu'il s'agit de résoudre ? Soupçonne-t-il qu'il y a d'autres liens intelligibles des idées que ceux qui se découvrent par les formes du raisonnement logique ? La vérité est qu'il tient pour artificielles et oiseuses toutes les recherches qui visent à expliquer, une chose étant clairement telle, pourquoi elle est telle : il se sert du principe cartésien de l'évidence pour consacrer d'emblée la valeur des notions familières à l'intelligence et pour interdire toute tentative d'analyse qui pourrait y trouver les éléments et les conditions d'un problème¹. Il arme aussi sa logique d'une sorte de bon sens positif, naturellement tourné contre les hardiesses spéculatives² : il accuse Malebranche de se payer de chimères, de raisons mystérieuses, de spiritualités mal entendues. Traité de

1. V. *Des vraies et des fausses idées.*, ch. II, dans *Œuvres de Messire Arnauld, docteur de la maison et société de Sorbonne*, Paris et Lausanne, Sigismond d'Arnay et Cie, t. XXXVIII (1780), p. 183-185. — C'est à cette édition que je renvoie.

2. « J'ai toujours cru, répondra Malebranche, que les termes les plus communs sont les plus confus, quoiqu'on s'imagine les bien entendre, à cause qu'ils sont familiers ». *Réponse à M. Arnauld*, ch. II, 5, *Recueil...*, t. I. p. 20.

dogmatiste¹, c'est-à-dire d'homme qui cherche à introduire de nouveaux dogmes et à s'attacher des disciples par la singularité de ses opinions, il répond à cette qualification qui le blesse en prodiguant ses railleries contre ces Méditatifs qui le prennent de haut avec les faits les plus certains, les autorités les plus légitimes, les règles de logique les plus inviolables, qui, perdus dans leurs visions, veulent imposer leurs étranges façons de voir au reste du monde². Arnauld use donc abondamment du moyen qui consiste à discréditer de hautes conceptions philosophiques par leur contraste avec les idées éprouvées de l'intelligence commune. Il sent que sa force est de se tenir au niveau de ce qui peut être entendu et reçu sans effort : en s'y tenant, il a la certitude de pouvoir de là asséner vigoureusement des coups sans jamais lui-même paraître ébranlé.

Le sentiment qu'a Malebranche de ne pouvoir pas déloger Arnauld de cette position contribue sans nul doute à accroître l'irritation de ses réponses. Il se rend compte que les méprises qu'il reproche à son adversaire sont de celles que ne dissiperont pas des discussions pointilleuses. Ce serait peine inutile, dit-il souvent, que de s'arrêter à « débrouiller toutes ces brouilleries »³. Toute cette logique massive qu'Arnauld met en œuvre ne lui semble recouvrir qu'obscurité et confusion : elle est le plus souvent hors du sujet. Aussi l'escrime de la défense ne ressemble-t-elle guère à celle de l'attaque. Non pas que Malebranche ne veuille point entrer dans le détail des objections ; mais il n'y entre que pour en sortir et que pour re-

1. Réponse à M. Arnauld, ch. III, 43, *Recueil...*, t. I, p. 39.

2. V. en particulier *Défense de M. Arnauld*, 5^e partie, t. XXXVIII, p. 602-603 ; p. 649.

3. Réponse au livre de M. Arnauld, *Des vraies et des fauses idées*. Ch. XXV, 1, *Recueil...*, t. I, p. 275. *Première lettre contre la défense de M. Arnauld*, *Recueil...*, t. I, p. 326.

commencer, à propos de tel point contesté, l'exposition de sa propre pensée. Il ne serre pas son adversaire de près ; après de rapides contacts avec lui, il s'éloigne, reprend du champ, se déploie de nouveau pour lui-même en toute agilité, mû par une inspiration qu'il sait invulnérable au genre de coups dont on a voulu l'atteindre. Il ne saurait se livrer à la lutte dans laquelle il est engagé malgré lui sans réserver à son intelligence des occasions de se ressaisir et de se rasséréner dans la contemplation. Oh ! ce nom de *méditatif* qu'Arnauld lui applique par dénigrement, avec quelle dignité il le revendique comme le terme le plus propre à qualifier sa façon d'entrer en commerce avec la vérité¹ ! Aussi, pour se défendre, ne peut-il rien faire de mieux que de se replacer à l'intérieur même de sa doctrine, que de recomposer une fois de plus l'ensemble harmonieux de ses idées en tâchant de porter au comble de l'évidence pour tout esprit non prévenu la certitude et la liaison des principes. Oui, se défendre, c'est surtout, pour lui, confronter son système, médité encore au sein de la

1. « Je me fais gloire de ne parler qu'aux *Méditatifs*. Je ne veux consulter que le *Maître intérieur*, le Verbe Éternel, et je consens volontiers de passer en cette qualité pour un visionnaire, pour le personnage le plus ridicule qui fût jamais. Oui, Monsieur, que l'imagitation féconde de M. Arnauld bâtisse de moi un fantôme épouvantable, pour avoir ensuite la gloire et le plaisir de le mettre en pièces, ou de le réduire en poussière et en fumée ; qu'il s'applaudisse à lui-même et qu'ensuite tous ses amis lui applaudissent : je demeurerai, comme je l'espère, par la grâce de Jésus-Christ, sans mouvement, ou plutôt sans communiquer aux autres ces mouvements dangereux qui détruisent la charité, et qui n'inspirent que du mépris et de l'indignation. Je suis pleinement satisfait, pourvu que les *Méditatifs*, ces personnes si odieuses et si méprisables aux imaginations fortes et contagieuses, demeurent contents. Je me croirai victorieux de ceux qui s'imagineront m'avoir vaincu. Et pourvu que je ne combatte que sous la conduite de la Raison, selon les lois de la charité, sans le secours des passions, quoique pulvérisé aux yeux du monde, je chanterai à Dieu dans le plus secret de moi-même les victoires que j'aurai véritablement remportées. » *Première lettre touchant la défense de M. Arnauld, Recueil...*, t. I, p. 323-324. V. *Troisième lettre*, p. 603-604.

lutte et toujours reconnu vrai, avec l'image prodigieusement infidèle qu'en a donnée Arnauld¹. Cette confrontation opérée, il croit pouvoir dire : « Je ne suis pas le fantôme que M. Arnauld met en pièces². »

Tels étaient les deux adversaires : dégageons leur controverse sur la nature des idées des circonstances qui l'ont fait naître³, des violents reproches personnels qui l'ont envenimée, des querelles de détail qui l'ont surchargée, pour tâcher de saisir à travers tant d'objections, de réponses, de répliques et d'explications les causes et la portée d'une mésintelligence et d'une opposition purement philosophiques⁴.



L'objection fondamentale d'Arnauld se ramène à

1. « Je demande du moins en grâce, si l'on ne veut pas me l'accorder par justice, qu'on ne me condamne point sans m'entendre, sans confronter exactement ce que je dis avec ce qu'il me fait dire. » *Réponse à la troisième lettre de M. Arnauld. Recueil...*, t. IV, p. 149-150.

2. *Réponse du P. Malebranche au livre des vraies et des fausses idées* Ch. XXV.

3. Arnauld avait été des premiers à louer hautement la *Recherche de la Vérité*. C'est au sujet de la question de la grâce qu'il se sépara de Malebranche. Il avait discuté avec lui avant que parût le *Traité de la nature et de la grâce*; diverses causes firent que ce Traité, qui aurait dû lui être communiqué avant d'être publié, était déjà sous presse avant qu'il l'en ait fait l'examen ou dit son avis. L'ayant appris par hasard, il en fut vivement irrité et ne tarda pas à engager la lutte. Mais, au lieu de l'engager directement sur la question de la grâce, il jugea bon de tâcher d'abord d'affaiblir l'autorité que s'était acquise Malebranche, et il commença par s'en prendre à la philosophie des idées. — V. André, *La vie du R. P. Malebranche*, publiée par le P. H. Ingold, Paris, 1886, p. 72 et suiv. — Arnauld et Malebranche ont longuement insisté l'un et l'autre sur les circonstances dans lesquelles a commencé et s'est poursuivie leur polémique. — v. Malebranche, *Réponse à M. Arnauld*, Ch. I, II, III, *Recueil...*, t. I, p. 1-41. — *Troisième lettre contre la défense de M. Arnauld Recueil...*, t. I, p. 525-604. — V. Arnauld, *Défense de M. Arnauld*, première, deuxième et troisième parties, t. XXXVIII, p. 417-474.

4. V. Zimmermann, *Arnaulds Kritik der Ideenlehre Malebranches*, *Philosophisches Jahrbuch*, XXIV, 1914, p. 3-47.

ceci : Malebranche a admis sous le nom d'*idées*, au sens qu'il donne à ce mot dans le troisième livre de la *Recherche de la vérité*, après l'avoir entendu tout autrement dans les deux premiers livres ¹, certains êtres représentatifs des objets qu'il considère comme différents de nos perceptions ; il a soutenu que ces êtres représentatifs existent nécessairement et sont indispensables pour apercevoir tous les objets matériels. Or ces êtres représentatifs sont inventés par la même voie que les *formes substantielles* et les *espèces* de la scolastique ; c'est sous l'influence de préjugés faciles à dissiper qu'ils ont été imaginés ; et ils sont absolument inutiles à la connaissance des corps.

Quelle raison la philosophie nouvelle a-t-elle eue d'exclure les *formes substantielles* de la scolastique ? C'est que de ces formes substantielles nous ne pouvons avoir aucune connaissance distincte. Or avons-nous davantage une notion distincte de ces êtres représentatifs que suppose Malebranche ? Lorsque nous connaissons un cube ou le soleil, il suffit de considérer attentivement ce qui se passe dans notre esprit pour n'y apercevoir aucune trace d'un être représentatif du cube ou du soleil, qui serait distinct de la perception. Nous avons conscience que notre perception enveloppe la connaissance des choses sans qu'interviennent en dehors d'elle des espèces qui les représentent ².

1. Arnauld insiste beaucoup là-dessus. Selon lui, Malebranche, dans la 1^{re} partie de la *Recherche de la vérité*, notamment dans le 1^{er} Chapitre du livre I, marque que les idées des objets et les perceptions des objets sont la même chose ; de même dans le livre II, 2^e partie, où il parle de la liaison mutuelle des idées de l'esprit et des traces du cerveau. Mais « quand il parle à fond de la *nature des Idées*, dans la II^e partie du III^e livre, et dans les *Éclaircissements*, ce ne sont plus les *pensées de l'âme et les perceptions des objets*, qu'il appelle *Idées* ; mais de certains *êtres représentatifs des objets*, différents de ces *perceptions*, qu'il dit *exister véritablement, et être nécessaires pour apercevoir tous les objets matériels*. » *Des vraies et des fausses idées*. Ch. III, p. 188 — *Ibid.* Ch. XXI, p. 297-298.

2. *Des vraies et des fausses idées*, ch. III, p. 189 ; ch. IV, p. 193-196 ;

Le préjugé qui a vicié la pensée de Malebranche, c'est que notre âme ne saurait voir que ce qui lui est intimement uni. Il y a bien là un préjugé, puisque de cette proposition Malebranche ne fournit aucune preuve, et que néanmoins toute sa doctrine en dépend. Il suffira en effet de montrer ensuite que les choses ne peuvent être intimement unies à notre âme pour affirmer qu'elles ne peuvent pas être aperçues par elles-mêmes. Une fois le préjugé admis, la conclusion s'impose si immédiatement que Malebranche l'érige en principe : « Tout le monde, dit-il, tombe d'accord que nous n'apercevons point les objets qui sont hors de nous par eux-mêmes. Nous voyons le soleil, les étoiles, et une infinité d'objets hors de nous ; et il n'est pas vraisemblable que l'âme sorte du corps, et qu'elle aille, pour ainsi dire, se promener dans les cieux, pour y contempler tous ces objets. Elle ne les voit donc point par eux-mêmes. » Mais dans ces mots « par eux-mêmes » il y a une équivoque. Si l'on veut dire que ce ne sont pas les corps qui produisent dans notre esprit les perceptions que nous avons d'eux, cela peut être admis sans doute, mais n'implique rien sur la nature de nos perceptions ; si l'on entend que les corps ne peuvent être l'objet d'une connaissance immédiate et ne peuvent être connus que par des intermédiaires, on admet d'emblée, et contre le témoignage le plus évident de notre esprit, cela même qui est en question¹.

Malebranche tâche cependant de justifier sa maxime par diverses considérations qui sont sans valeur probante quand elles ne sont pas absurdes. Entraîné par

ch. VII, p. 212-213. — *Défense de M. Arnauld*, lettre à Monsieur... sur la réponse au livre des *Idées*, t. XXXVII, p. 406 ; 5^e partie, p. 489.

1. *Des vraies et des fausses idées*, ch. IV, p. 195 ; ch. VII, p. 212 ; ch. XVIII, p. 278-279. — *Défense de M. Arnauld*, lettre à Monsieur... p. 380 ; 5^e partie, p. 484-489.

une fausse assimilation de la connaissance à la vision corporelle, assimilation d'autant plus fausse que ce ne sont pas les yeux qui voient, mais bien l'âme, il en vient à imaginer que l'union des corps avec l'âme, pour être connue d'elle, devrait être une présence *locale* ; il n'est pas vraisemblable, dit-il, que l'âme sorte du corps et qu'elle aille se promener dans les cieux pour y contempler le soleil. C'est grossièrement abuser des indications matérielles qui nous font tenir la distance pour une cause d'invisibilité. En fait nous percevons des objets très éloignés de nous. D'autre part, si l'on peut dire en un sens que la perception des objets suppose une présence de ces objets, ce ne peut être qu'une présence *objective*, selon laquelle une chose n'est comme objet dans notre esprit que parce que notre esprit la connaît, non une présence *locale*. Autrement dit, la présence de l'objet est déterminée par la connaissance même, au lieu d'en être la condition préalable ¹.

Mais, allégué Malebranche, les corps sont trop grossiers et trop disproportionnés à la spiritualité de l'âme pour pouvoir être vus immédiatement. — Étrange renversement de l'ordre des qualifications qui conviennent respectivement à l'esprit connaissant et à l'objet connu. L'imperfection des corps ne pourrait servir d'argument que s'il s'agissait de les rendre connaissants ; car *connaître* est sans doute une grande perfection ; mais *être connu* n'est qu'une simple dénomination dans l'objet connu, et être connaissable est une propriété inséparable de l'être ; pour cela il suffit de n'être pas un pur néant ².

Même vice dans un autre argument du même genre : les corps matériels, étant incapables d'agir sur notre

1. *Des vraies et des fausses idées*, ch. IV, p. 490-496 ; ch. VIII, p. 213-220. — *Défense de M. Arnauld*, 5^e partie, p. 489-496.

2. *Des vraies et des fausses idées*, ch. X p. 224.

esprit, ne sauraient s'en faire connaître. — Comme si *être connu* supposait une faculté active en ce qui est connu, au lieu que c'est tout au plus s'il en suppose une passive ! On pourrait dire tout aussi bien que la matière ne saurait être mue, et qu'il faut que ce soit une autre chose qui soit mue au lieu d'elle, parce qu'elle ne peut se donner à elle-même le mouvement ¹.

Voilà donc à quoi se réduisent les raisons invoquées pour établir que les corps ne sont pas visibles par eux-mêmes et qu'ils ne peuvent être connus que par l'intermédiaire d'idées conçues comme des êtres représentatifs. La conséquence à laquelle on est conduit n'est pas moins singulière. Il s'agissait d'expliquer comment notre esprit perçoit les choses matérielles. Et, après tant de détours et d'artifices, l'explication aboutit à soutenir que, lorsque nous croyons voir les choses matérielles telles que Dieu les a créées, nous sommes dans une profonde illusion, et qu'au lieu des corps réels ce sont des corps intelligibles que nous apercevons ². La solution ne répond pas à l'énoncé du problème.

Corps intelligibles. Intelligibles ? Qu'est-ce à dire ? « Intelligible » peut être pris en deux sens. Il peut désigner d'abord simplement ce qui est connaissable ; et alors il est bien certain que les choses matérielles sont intelligibles, puisqu'il est clair comme le jour que notre âme a la faculté de les connaître. Ce terme peut désigner ensuite plus précisément ce qui est connaissable par pure intellection, opposé à ce qui est sensible ou imaginable ; alors les choses matérielles particulières ne sont pas intelligibles, mais sensibles : par exemple, tel cube, tel cylindre ; un cube, un cylindre en général sont au contraire intelligibles. C'est en séparant de nos idées des corps particuliers

1. *Des vraies et des fausses idées*, ch. XI, p. 234.

2. *Des vraies et des fausses idées*, ch. XI, p. 229.

ce qu'elles ont de singulier que notre esprit en forme des idées générales, dites intelligibles. Mais, de toute façon, que l'on considère les choses matérielles comme universelles ou comme particulières, il n'y a aucune raison de dire qu'elles ne peuvent pas être aperçues par notre esprit. Tel que l'emploie Malebranche, ce mot « intelligible » est plein de mystères ; il suffit de le ramener à son vrai sens pour dissiper tous ces prestiges ¹.

L'intelligibilité attribuée aux êtres représentatifs ne leur confère aucunement le droit de se substituer aux corps réels, et rien n'est plus fictif que les idées prises pour des êtres de cette sorte. C'est ce qui apparaît avec évidence, dès qu'au lieu de poser des questions chimériques on se consulte attentivement soi-même ². A l'aide de cette consultation de soi-même, Arnauld pose, sous le titre de définitions et d'axiomes, de véritables thèses qui, tout en soutenant sa critique contre Malebranche, résument sa propre pensée ³.

Il n'y a, selon lui, aucune raison de distinguer l'idée et la perception d'un objet, dès que l'on entend par perception ce que l'esprit conçoit, soit par la première appréhension qu'il a des choses, soit par les jugements qu'il en fait, soit par ce qu'il en découvre au moyen de raisonnements. Seulement ce que l'on peut en principe appeler également perception ou idée a deux rapports, l'un à l'âme qui en est modifiée, l'autre à la chose aperçue en tant qu'elle est connue par l'âme : le mot de *perception* peut exprimer plutôt le premier rapport, le mot d'*idée* le second. En d'autres termes, je ne peux avoir de perception qui ne soit tout ensemble la perception de mon esprit comme aperce-

1. *Des vraies et des fausses idées*, ch. XI, p. 234-235 ; ch. XIV, p. 251.
— *Défense de M. Arnauld*, 5^e partie, p. 513.

2. *Des vraies et des fausses idées*, ch. II, p. 184-185.

3. V. surtout *Des vraies et des fausses idées*, ch. V, p. 197-203.

vant et la perception d'une chose comme aperçue ; toute perception est une modalité sans doute, mais une modalité essentiellement représentative. Par conséquent, les expressions qui servent à marquer la présence ou la réalité de l'objet de la connaissance ne doivent rien signifier qui ne soit enveloppé dans la connaissance, telle que je la découvre en moi ; un objet est présent à mon esprit quand mon esprit le connaît ; une chose est objectivement dans mon esprit quand je la conçois, que d'ailleurs elle existe ou non hors de moi. « Or cette *manière d'être objectivement dans l'esprit* est si particulière à l'esprit et à la pensée, comme étant ce qui en fait particulièrement la nature, qu'en vain on chercherait rien de semblable en tout ce qui n'est pas esprit et pensée. Et c'est, comme je l'ai déjà remarqué, ce qui a brouillé toute cette matière des *idées*, de ce qu'on a voulu expliquer, par des comparaisons prises des choses corporelles, la manière dont les objets sont représentés par nos idées ; quoiqu'il ne puisse y avoir sur cela aucun vrai rapport entre les corps et les esprits. ¹ » C'est donc un artifice que de séparer la pensée de son objet afin de se demander comment il se fait que l'on pense quelque chose ; car « on ne peut penser qu'on ne pense à quelque chose, et penser à rien, ce n'est point penser du tout ; c'est-à-dire qu'il n'y a point de pensée qui n'ait son objet ². »

Mais n'est-ce point l'idée qui est l'objet immédiat de la pensée ? Cette formule que répète tant Malebranche est ambiguë ; elle est susceptible d'être prise, pour certains cas, dans un bon sens. En effet notre pensée ou perception est essentiellement réfléchissante sur elle-même, non pas seulement en ce que

1. *Des vraies et des fausses idées*, ch. v, p. 199.

2. *Défense de M. Arnauld*, lettre à Monsieur... p. 383. — Cf. *Des vraies et des fausses idées*, ch. II, p. 184.

toutes ses opérations sont accompagnées de conscience, mais encore en ce qu'elle fait de son objet un examen intérieur exprès; d'où il résulte qu'elle a alors pour objet immédiat l'idée, c'est-à-dire la réalité objective enveloppée dans la perception. Mais si c'est l'idée que nous voyons alors immédiatement, cela n'empêche pas que nous ne voyions, par cette idée, l'objet qui contient réellement ce qui n'est qu'objectivement dans l'idée; pour être, par la réflexion, l'objet immédiat de cette pensée, l'idée ne rend pas invisible l'objet réel qu'elle représente ¹.

Nos perceptions sont donc par elles-mêmes représentatives des objets. Cette thèse, que Malebranche conteste malgré les claires révélations de la conscience, c'est d'ailleurs la thèse même de Descartes. Rappelons les définitions données par Descartes à la fin de ses réponses aux secondes objections : « Par le nom d'*idée*, j'entends cette forme de chacune de nos pensées, par la perception immédiate de laquelle nous avons connaissance de ces mêmes pensées .. Par la *réalité objective d'une idée*, j'entends l'entité ou l'être de la chose représentée par cette idée, en tant que cette entité est dans l'idée ». Par ces définitions, aussi bien que par les explications que fournit Descartes dans la troisième *Méditation*, il apparaît bien que l'idée n'est l'objet immédiat de la pensée que parce que la pensée a conscience d'elle-même, et que par conséquent la réalité objective de l'idée n'est rien qui soit hors d'une conscience. Les démonstrations cartésiennes de l'existence de Dieu, notamment celle qui montre l'existence nécessaire enfermée dans l'idée que nous avons de l'Être parfait, n'ont de portée que parce que l'idée ne peut être entendue que comme la perception de l'Être parfait. Sans cela, où serait la preuve? Admet-on que l'idée

1. *Des vraies et des fausses idées*, ch. iv, p. 204-205.

de l'Être parfait, c'est l'Être parfait lui-même présent à notre âme ? Alors la pétition de principe saute aux yeux. En réalité, Descartes a soutenu que, si parmi nos idées il en est qui contiennent plus de réalité objective que d'autres, elles ne cessent pas, pour être essentiellement représentatives, d'être des modalités de notre âme. En cela il n'a fait que développer la conception de la connaissance impliquée dans le *Cogito*. Par cette adhésion au cartésianisme tel qu'il l'entend, Arnauld veut échapper du même coup aux façons scolastiques d'envisager la connaissance : l'esprit a par lui-même le faculté de connaître et d'apercevoir des objets sans les recevoir ; même si on la rapporte comme on doit à une cause infiniment parfaite, il y a une lumière naturelle de la pensée ¹.

Cette manière d'expliquer la connaissance est au reste, d'après Arnauld, tout à fait conforme au principe de la simplicité des voies si volontiers invoqué par Malebranche. Dieu ayant voulu que notre esprit connût les corps et que les corps fussent connus par notre esprit, il a été incontestablement plus simple de rendre notre esprit capable de connaître immédiatement les corps et les corps capables d'être connus immédiatement par notre esprit que de laisser l'âme dans l'incapacité de voir les corps autrement que par le moyen de certains êtres représentatifs ².

Puis donc que les êtres représentatifs ne sont que des fictions, la doctrine de la *vision en Dieu*, qui est destinée à en expliquer la présence dans notre esprit, est une conjecture inutile. Par surcroît « il n'y eut jamais rien de plus mal inventé, de plus inintelligi-

1. *Des vraies et des fausses idées*, ch. II, p. 183-185 ; ch. VI, p. 205-207 ; ch. XXVI, p. 336-339. — *Défense de M. Arnauld*, lettre à Monsieur..., p. 385-393 ; 5^e partie, p. 590-599. — *Troisième lettre du P. Malebranche*, reproduite dans le *Recueil de toutes les réponses du P. Malebranche*, p. 26-31, t. IV.

2. *Des vraies et des fausses idées*, ch. X, p. 222.

ble, et de plus malpropre à nous faire apercevoir les objets matériels que nous souhaitons de connaître ¹ ». Après avoir varié sur les choses qu'il prétend que l'on voit en Dieu et la façon de les y voir ², Malebranche soutient finalement que nous voyons les choses dans une étendue intelligible infinie que Dieu renferme. Mais cette conception d'une étendue intelligible infinie est pleine de contradictions comme la façon de la prouver pleine de paralogismes. Pourquoi Dieu enferme-t-il en lui une étendue intelligible infinie ? — C'est que, répond-on, il connaît l'étendue, puisqu'il l'a faite ; or il ne peut la connaître qu'en lui-même. — Mais, par un semblable raisonnement, on pourrait tout mettre en Dieu, aussi bien des moucheron, des puces et des crapauds que l'étendue ; et de plus, quoi de plus contestable que cette prémisse du raisonnement : Dieu ne connaît que ce qui est en lui ? Cette étendue intelligible, savons-nous même ce qu'elle est ? Est-elle une créature ou non ? Est-elle divisible ou non ? Est-elle Dieu ou n'est-elle pas Dieu ? N'est-elle en Dieu qu'éminemment ? Ou bien y est-elle formellement ? Autant de questions sur lesquelles les réponses de Malebranche sont ou vagues ou sans concordance. Dans le fond, rien n'est plus intelligible que cette étendue dite intelligible.

Insistons sur la plus importante de ces questions, sur celle qui concerne le rapport de l'étendue intelli-

1. *Des vraies et des fausses idées*, ch. xii, p. 237.

2. D'après Arnauld, Malebranche aurait commencé par admettre que nous voyons en Dieu chacune des idées représentatives des divers êtres créés, et en cela il aurait du moins respecté la tradition de S. Augustin et de S. Thomas : « *Singula sunt propriis creata rationibus* », dit notamment S. Augustin ; puis, dans les *Éclaircissements*, Malebranche aurait modifié sa pensée ; il aurait soutenu alors qu'on ne voit tous les êtres particuliers que par une idée commune, l'idée de l'étendue. (*Des vraies et des fausses idées*, ch. xiii, p. 241-247. — *Défense de M. Arnauld*, 5^e partie, p. 502-507.)

gible et de Dieu. Il est d'abord surprenant qu'ayant cru l'étendue intelligible, tant pour sa divisibilité que pour son infinité, incompatible avec la nature de notre âme, Malebranche l'ait jugée si aisément compatible avec la nature de Dieu. On peut même présumer, malgré les incertitudes de son langage, qu'il a voulu qu'elle fût en Dieu *formellement*, et non pas seulement *éminemment*. Car enfin, tous les êtres que Dieu a créés pouvant être éminemment en Dieu, pourquoi Malebranche aurait-il refusé de mettre en Dieu les corps sensibles de cette manière ? Pourquoi aurait-il refusé, comme il l'a fait, d'y mettre le mouvement, si ce n'est parce qu'il a pensé que l'étendue intelligible pouvait y être mise formellement ? On ne voit pas d'ailleurs pourquoi l'étendue en repos et immobile lui paraît plus digne d'être admise en Dieu que l'étendue mobile ¹. Ce soupçon, que Malebranche a mis en Dieu une étendue réelle, Arnauld le pousse de plus en plus jusqu'à l'accusation explicite ². Il critique en particulier la distinction que Malebranche a énoncée par la neuvième de ses *Méditations chrétiennes*, en vue de réfuter le spinozisme, entre l'étendue intelligible, qui est éternelle, immense, nécessaire, et l'étendue matérielle, qui a été créée, qui est bornée et contingente. Outre que Malebranche semble effacer lui-même cette distinction quand il parle de ces espaces immenses dans lesquels le monde a été créé, et qui n'ont ni commencement ni fin, du moment qu'il met en Dieu l'étendue qui est, selon lui, l'essence des corps, comment ne serait-ce pas une éten-

1. *Des vraies et des fausses idées*, ch. xiv, p. 247-259. *Défense de M. Arnauld*, 5^e partie, p. 509-516 ; p. 541.

2. Cependant, sur la protestation de Malebranche, Arnauld a déclaré que c'était par voie de conséquence qu'il lui avait attribué la thèse que Dieu est corporel, mais qu'il ne lui avait jamais prêté l'intention de soutenir ou d'accepter cette thèse. — *Lettre de M. Arnauld au P. Malebranche*, 8^e lettre. T. XXXIX, 120-121.

due réelle, l'étendue même dont les corps sont faits ? S'il y avait deux espèces d'étendues, dont l'une fût corps, et l'autre ne fût pas corps, l'étendue ne constituerait pas toute la nature des corps, mais n'en serait que le genre, qui aurait besoin d'être complété par une différence spécifique. Étendue et corps ne seraient donc pas la même chose, et ce sont cependant une seule et même chose, d'après la doctrine de l'auteur. Elle a beau s'en défendre : la philosophie de Malebranche va rejoindre là-dessus celle de Spinoza ¹.

Même si l'étendue intelligible n'était pas une notion contradictoire et indigne de déterminer un attribut de Dieu, elle serait hors d'état de remplir le rôle qui lui est prêté dans la formation de notre connaissance. Malebranche soutient que l'esprit peut voir dans l'étendue intelligible toutes les figures qu'il désire se représenter, et que ces figures deviennent sensibles et particulières par les qualités, surtout par la couleur que l'âme y attache. Mais si l'esprit ne connaissait pas au préalable telle figure, il serait bien incapable d'aller la découper dans l'étendue intelligible, comme un sculpteur ne saurait saisir dans un bloc de marbre le visage qu'il en doit tirer s'il ne connaît pas par ailleurs ce visage. La connaissance des figures particulières est déterminée en nous par les conditions, soit physiques, soit mentales, de la perception, et l'attribution de telles qualités sensibles, qui ne sont pas au reste de vrais principes d'individuation, à telles figures ne résulte pas d'une puissance arbitraire de notre âme. Enfin comment oser soutenir que le désir de l'âme suffit pour faire apparaître dans toute leur clarté les idées que nous souhaitons ? Rien n'est plus contraire à l'expérience. Si je ne sais que

1. *Défense de M. Arnauld*, lettre à Monsieur..., p. 404 ; 5^e partie-p. 516-549 ; p. 538.

confusément ce que c'est qu'une parabole, j'aurai beau désirer d'en avoir une idée plus distincte : la force de mon désir ne fera souvent que me rendre plus sensible mon incapacité d'accroître la clarté de mon idée ¹.

Ainsi une multitude de raisons établissant que pour apercevoir les choses matérielles, nous n'avons nullement besoin de les voir par des êtres représentatifs et de les voir en Dieu. Mais si la doctrine est vraie, par quelle singulière exception Malebranche veut-il que nous ne percevions pas notre âme de la même manière ? L'idée de l'âme n'est-elle pas en Dieu aussi bien que l'idée de l'étendue ? Et ce qu'il y a en Dieu qui représente notre âme n'est-il pas aussi spirituel, aussi intelligible que ce qui représente les corps ? N'est-ce pas ce que Dieu aurait dû nous découvrir avant tout ? — Mais Dieu ne l'a pas voulu. — D'où sait-on que Dieu veut l'un et ne veut pas l'autre ? Le grand argument, c'est que la connaissance que nous avons de notre âme est fort imparfaite, que nous ne connaissons pas les propriétés qui lui appartiennent de la même façon que nous connaissons les propriétés dont l'étendue est capable. Mais il s'en faut bien que l'idée de l'étendue nous découvre aussi aisément et aussi complètement toutes ses propriétés ; la connaissance que nous avons des corps reste très limitée en fait ; d'autre part, la connaissance que nous avons de notre âme, si imparfaite qu'elle soit, peut être très considérable ; elle est même sans nul doute une connaissance claire, si l'on ne soutient pas, contre l'avis de Descartes, que ce qui est clair est toujours nécessairement compréhensible. L'incompréhensibilité de l'âme ne prouve pas contre la clarté de la connaissance que nous en pouvons avoir. Quant à dire, comme Malebranche, que la fausse attribution de nos

1. *Des vraies et des fausses idées*, ch. xv et xvi, p. 259-272. — *Défense de M. Arnauld*, 5^e partie, p. 528 ; p. 555-561 ; p. 570-573.

sentiments aux corps doit être mise au compte de l'imperfection de la connaissance de notre âme, quoi de plus arbitraire ? Pourquoi n'est-elle pas mise plutôt au compte de l'imperfection de notre connaissance de l'étendue ? Est-il juste de soutenir que si nous reconnaissons les sentiments comme nous appartenant, c'est parce que la considération de l'étendue nous a révélé qu'ils ne pouvaient pas appartenir aux corps ? Mais nous savons directement que nos sentiments nous appartiennent, et la seule question qui se pose, c'est de savoir si, nous appartenant, ils doivent être aussi rapportés aux choses. Malebranche prétend, au même titre et par les mêmes raisons générales que Descartes, fonder la distinction de l'esprit et du corps ; mais s'il affirme avoir une idée claire du corps et n'avoir qu'un sentiment confus de l'esprit, d'où tirera-t-il le moyen de répondre à ceux qui soutiennent comme Hobbes que la pensée est un mouvement, corporel ? Pour conclure que la pensée n'est ni figure, ni mouvement, il faut savoir clairement ce qu'est la pensée. En réalité, nous le savons. Mais Malebranche, ayant fait de la vision des idées ou êtres représentatifs hors de nous, le modèle de la connaissance, a relevé par contraste que la connaissance de nous-mêmes n'était qu'une connaissance par conscience ; en substituant adroitement au mot « conscience » le mot « sentiment intérieur », il a travaillé à faire perdre de vue que c'était une connaissance, et il a fini peu à peu par opposer la perception de nous-mêmes à la perception des choses comme *sentir à connaître*.

Ainsi cette façon de prendre l'idée pour un être représentatif non seulement a conduit Malebranche à toutes sortes d'ambiguïtés, de contradictions et d'erreurs ; mais encore elle embrouille chez lui les plus claires et les plus naturelles notions que nous aurions sans cela de nos connaissances : à tel point qu'on ne

sait même pas exactement s'il y a ou s'il n'y a pas une idée de Dieu. Restituons donc au mot « idée » sa signification exacte, qui est celle de *perception* : nous aurons l'idée vraie. Si nous entendons par idée, suivant une acception artificielle et chimérique, un *être représentatif*, nous n'aurons jamais qu'une fausse idée.

CHAPITRE X

LA CONTROVERSE D'ARNAULD ET DE MALEBRANCHE SUR LA NATURE ET L'ORIGINE DES IDÉES (*suite*).

II. — *La position de Malebranche. Conclusion.*

Nous connaissons maintenant les principaux arguments invoqués par Arnauld pour réduire à néant la doctrine des idées de Malebranche. A ces diverses critiques et objections celui-ci répond beaucoup moins par une discussion directe que par des expositions nouvelles de sa propre pensée, exempte, selon lui, non seulement des chimères, des inexactitudes et des contradictions, mais même des simples variations qu'on lui reproche ¹. Peut-il faire autrement avec un adver-

1. Si au début de la *Recherche* il a pris le mot « idée » dans ce sens large et indéterminé, qui lui permet de se faire entendre de tous, il l'a si peu pris alors dans le sens exclusif de perception qu'il a eu soin de distinguer (Ch. I du livre 1^{er}) les idées qui nous représentent quelque chose hors de nous et celles qui nous représentent ce qui se passe en nous et qui ne sont que des manières d'être de l'esprit. Il avait donc parfaitement le droit, quand dans le troisième livre il a étudié l'entendement pur, de donner désormais au mot « idée » son sens le plus défini et le plus précis. (*Réponse à M. Arnauld*, Ch. XXIV, *Recueil...*, t. I, p. 286-294.

saire qui n'a même pas compris ses sentiments et ses preuves ? ¹ Il résume ainsi l'état de la question : Arnauld prétend que les perceptions sont des modalités essentiellement représentatives d'objets différents de l'âme, tandis qu'il soutient, lui, que ces perceptions, en tant que modalités, ne sont que des sentiments qui ne représentent à l'âme rien de différent d'elle-même. N'a-t-il donc apporté aucune preuve à l'appui de sa doctrine ? Peut-on contester qu'il n'y ait une différence essentielle entre sentir une douleur, un plaisir ou même une perception, en tant que cette perception simplement nous affecte, et nous représenter un objet tel qu'un cercle ou un carré ? La douleur, le plaisir, la perception, c'est *moi* modifié de telle ou telle manière ; le cercle ou le carré, c'est quelque chose qui est distinct de moi et qui se présente avec des propriétés indépendantes de mes modifications propres. Toute modalité, si l'on donne à ce mot une signification précise, n'est qu'une certaine façon d'être, qui, si elle est représentative de quelque chose, ne peut l'être que d'elle-même. Lui attribuer la propriété de représenter autre chose qu'elle, c'est lui prêter une qualité occulte. Une modalité ne peut faire connaître que ce qu'elle contient : étant modalité d'un être particulier, elle n'est pas générale, et ne peut rien représenter de général ; étant modalité d'un être fini, elle n'est pas infinie non plus, et ne peut rien représenter d'infini : or il est certain que je conçois, par exemple, un cercle en général ; il est certain que je conçois l'infini, encore que je ne le comprenne pas. Ainsi, puisque la réalité objective des idées est quelque chose d'indépendant de nous, puisqu'elle dépasse les limites de notre nature propre, elle ne saurait être impliquée

1. Réponse à la troisième lettre de M. Arnauld, Recueil... T. IV, p. 149.

dans les modalités de cette âme, ni en conséquence être expliquée par elles ¹.

Mais pourquoi sont-ce des idées, et non les corps eux-mêmes, qui sont les objets immédiats de nos perceptions ? — Si l'on voyait les corps en eux-mêmes, on ne pourrait jamais en voir qui ne seraient pas. Or mille et mille expériences nous apprennent que l'âme aperçoit souvent comme présents des objets qui n'existent pas dans la réalité : cela arrive dans les fièvres chaudes, dans la folie, dans le sommeil. Supposons que tous les corps qui nous environnent soient anéantis ; s'il se faisait dans notre cerveau, par le cours des esprits animaux ou autrement, les mêmes impressions qui s'en font actuellement, nous aurions certainement, en vertu des lois de l'union de l'âme et du corps, les mêmes perceptions que nous avons. La vue sensible des objets renferme un jugement qui peut être faux, si nous rapportons à des objets en soi ce qui n'a de rapport nécessaire qu'aux idées qui les représentent et aux sentiments par lesquels nous jugeons de leur existence. Nos perceptions n'ont donc pas de rapport essentiel aux objets du dehors ; elles ont cependant un rapport essentiel à des objets, car le néant n'est pas visible ; seulement ces objets doivent être tels que, d'une part, ils soient capables de représenter, en ce qu'elles ont d'intelligible, les choses extérieures, existantes ou non, et que, d'autre part, ils puissent, pour être reçus de l'esprit, convenir à sa nature : ces objets ne peuvent donc être que des idées. Les idées, selon les sentiments qui en accompagnent dans notre esprit la perception, peuvent revêtir telle ou telle forme sensible particulière : ce sont elles cependant qui, dans leur intelligibilité pure, sont aperçues immédiatement par notre esprit. Ni en eux mêmes, ni par

A. Réponse au livre de M. Arnauld : *Des vraies et des fausses idées*. Ch. V. IX, *Recueil.*., T. I, p. 71-122.

eux-mêmes les corps ne sauraient être vus : non seulement parce que souvent on croit les voir quand ils ne sont pas ; mais encore parce qu'en raison de l'infériorité et de l'hétérogénéité de leur nature, ils ne sauraient agir sur notre esprit pour y rien susciter, ni s'unir à lui pour y rien présenter. Suffira-t-il donc de dire, pour expliquer leur présence objective, que nous les percevons immédiatement ? Mais cette perception immédiate, si elle ne reste pas un mystère, suppose une action directe des corps, laquelle est inadmissible pour la raison. Et voilà pourquoi les philosophes des écoles les plus opposées ont été d'accord pour déclarer que nous n'apercevons point les objets qui sont hors de nous par eux-mêmes. Que si les scolastiques n'ont pas admis non plus la perception immédiate des corps, ce n'est pas d'ailleurs une raison pour que Malebranche soit rangé parmi eux : son plus ferme dessein n'a-t-il pas été de réfuter la théorie des espèces ? Et quant aux idées, il n'a certes jamais entendu sous ce nom les entités représentatives qu'Arnauld l'accuse d'avoir restaurées ¹.

Mais où sa doctrine est le plus grossièrement travestie, c'est quand on lui prête cette maxime, que les corps ne pourraient être connus de l'âme que grâce à une sorte de présence locale, et que c'est leur éloignement qui les fait se dérober à notre connaissance. Est-ce que Malebranche ne soutient pas au contraire que l'on peut voir des corps, même s'il n'en est point ? A plus forte raison peut-il admettre qu'on en voie, qui sont éloignés. S'il a dit qu'« il n'est pas vraisemblable que l'âme sorte du corps pour voir le soleil », c'est évidemment en manière de raillerie, et unique-

1. Réponse au livre de M. Arnauld, Ch. VI, 7, Recueil..., t. I, p. 87 C. X, 8, p. 130 ; C. XI, 3, p. 139. — Première lettre contre la défense de M. Arnauld, Recueil..., t. I, p. 339. — Réponse à la troisième lettre de M. Arnauld, Recueil..., p. 22-23 ; p. 30-32 ; p. 93-94 ; p. 108. Contre la prévention, p. 90-94, dans le t. IV du Recueil.

ment pour faire entendre que la liaison immédiate de l'âme avec des corps réels est chose impossible, et qu'il faut quelque chose de différent du soleil pour le représenter à l'âme. Arnauld lui-même, en faisant de nos perceptions de simples modalités, convient qu'elles ont une réalité propre, distincte de celle des corps ¹.

Il lui reste, il est vrai, à démontrer que ces modalités peuvent être représentatives. Or, cette démonstration, quoiqu'il l'annonce toujours, il ne la donne jamais. Dans les définitions qu'il met avant ses prétendues preuves, il ne se lasse pas de supposer ce qui est en question. Je prends, dit-il, « pour la même chose l'idée d'un objet et la perception d'un objet ». Après cela, la cause est entendue : il est aisé de condamner les idées différentes des perceptions. Mais ce qui est plus difficile, c'est d'établir que l'on puisse avoir une perception de quelque objet sans une idée de cet objet qui soit distincte de la modalité de l'âme. Arnauld, dans ses autres définitions comme dans toutes ses explications ultérieures, ne fait que renouveler sans plus de preuves les mêmes affirmations. Quand il dit, par exemple, que la perception a deux rapports, l'un à l'âme qu'elle modifie, l'autre à la chose aperçue en tant qu'elle est objectivement dans l'âme, comment ne remarque-t-il pas que ces deux rapports sont d'ordre essentiellement différent, et qu'autre chose est le carré que j'aperçois, autre chose ma manière de l'apercevoir ² ?

Au reste, si notre connaissance des objets était enfermée dans de simples modalités de notre esprit, quelle garantie de certitude aurait-elle ? Elle impli-

1. Réponse au livre de M. Arnauld. Ch. XIII, 1-7, *Recueil...*, t. I, p. 144-150.

2. Réponse à M. Arnauld, Ch. X, *Recueil...*, t. I, p. 122-132. — Réponse à la troisième lettre de M. Arnauld, *Recueil*, t. IV, p. 16 sq ; p. 83 ; p. 148.

querait simplement que nous pensons, quant à nous, les objets de telle ou telle façon, non que les objets sont tels ou tels. Oserait-on en effet soutenir que c'est en conformité avec des modifications de notre âme que Dieu a créé les objets ainsi que leurs propriétés, que nous sommes dans nos manières d'être les modèles sur lesquels s'est réglé le décret divin ? Évidemment non. C'est-à-dire qu'on laisse dès lors la place libre au Pyrrhonisme. Tandis que, les idées étant radicalement distinctes de nos sentiments, étant les essences mêmes des choses, offrent des propriétés nécessairement définies, et auxquelles les choses, si elles sont, ne peuvent être que conformes. Par sa façon d'entendre notre faculté de connaître, Arnauld fait de nos connaissances de simples états de notre esprit qui ne sauraient valoir au-delà ¹.

Et il s'imagine avoir rangé Descartes de son côté ! Pour le tirer à lui, il abuse de quelques termes généraux et équivoques dus à ce que « ce grand philosophe n'a point examiné à fond en quoi consiste la nature des idées. ² » Mais que l'on lise attentivement les passages mêmes de la troisième *Méditation* allégués par Arnauld : Descartes ne dit-il pas que, parmi nos idées, « il y en a quelques-unes qui sont comme les images des choses, auxquelles convient proprement le mot d'idée, comme lorsque je pense à un homme, à une chimère, au ciel, à un ange, à Dieu ». Descartes déclare donc qu'à côté des pensées qui ne sont que nos divers sentiments il y en a d'autres qui nous représentent quelque chose de distingué de nous et que celles-là seules méritent le nom d'idées. Il ajoute plus loin que lorsqu'il considère les idées comme étant de simples modifications de sa pensée, il ne reconnaît entre elles

1. Réponse à la troisième lettre de M. Arnauld, *Recueil...* t. IV, p. 48-53 ; p. 108 ; p. 146.

2. Première lettre contre la défense de M. Arnauld, *Recueil...*, t. I, p. 362.

aucune inégalité, mais qu'elles sont au contraire très différentes s'il envisage en elles la réalité objective qu'elles contiennent. Qu'est-ce à dire, sinon que les pensées, en tant que modifications de l'âme, ne représentent rien qu'elles-mêmes, et que c'est uniquement par la différence de leurs réalités objectives qu'elles représentent des objets différents en nature et en perfection ? Il est vrai que Descartes appelle les idées des modalités de l'âme ; mais c'est qu'il ne prend pas le mot *idée* pour signifier uniquement la réalité objective, qu'il le prend encore pour désigner les états de l'esprit qui accompagnent la perception de cette réalité. Certes l'on peut dire que la perception de la réalité objective de l'infini est une modalité de l'âme, pourvu qu'il reste bien entendu que cette réalité objective elle-même est très différente de toute modification. Si l'âme trouvait dans ses modalités cette réalité objective, les preuves qu'a données Descartes de l'existence de Dieu n'auraient aucune valeur. Car, d'un côté, il n'est point évident que pour produire dans l'âme une perception, c'est-à-dire une modalité finie, il faille une cause infinie ; de l'autre, quoique l'existence nécessaire soit enfermée dans la perception de Dieu, qu'en peut-on conclure, sinon que l'on pense que Dieu existe nécessairement, non qu'effectivement Dieu existe ? Arnauld s'en prend à la forme plus exacte que Malebranche a donnée à cette preuve ; il y voit une pétition de principe, parce que ce qui y est établi tout d'abord, c'est que l'on ne peut apercevoir Dieu ou l'infini que par lui-même. Mais c'est précisément parce que rien de fini ne peut représenter l'infini que Malebranche a pu conclure en toute rigueur que si l'on pense à Dieu il faut qu'il soit. Rien de plus simple et de plus clair qu'une telle démonstration ¹.

1. Réponse au livre de M. Arnauld, C. XXIV, 41, Recueil ..., t. I, p. 289. — Première lettre contre la défense de M. Arnauld, Recueil...,

Il apparaît donc de toute part que les idées, par ce qu'elles représentent, sont distinctes de l'âme humaine qui n'est capable que de les apercevoir, non de les envelopper ou de les produire. Et voilà pourquoi la doctrine de la *vision en Dieu* est la seule qui puisse en expliquer la présence dans notre esprit. Arnauld lui-même avoue qu'elle s'accorde avec la théorie des idées. Mais après avoir critiqué la réduction des idées des corps à l'étendue intelligible et y avoir vu, bien à tort, un changement d'explication ¹, il s'est efforcé de montrer que cette notion de l'étendue intelligible est pleine de contradictions, incompatible avec la nature de Dieu, par surcroît impropre à rendre compte de la formation de nos connaissances. Il commence par critiquer la maxime selon laquelle Dieu ne connaît que ce qui est en lui ; à ce compte, dit-il, les êtres

t. I, p. 362-370. — *Réponse à la troisième lettre de M. Arnauld, Recueil...*, t. IV, p. 97-99,

1. Malebranche avoue sans doute qu'avant les *Éclaircissements* il n'avait pas employé l'expression d'*étendue intelligible*, mais cela uniquement par crainte de choquer l'imagination ou de blesser la délicatesse de certains esprits. Il s'était borné à dire dans la *Recherche* que nous voyons en Dieu les créatures par ce qu'il y a en lui qui les représente. Il a reconnu l'inconvénient de l'expression trop générale dont il s'était contenté, dès qu'il a vu que certaines personnes s'imaginaient que nous voyons le soleil, tel cheval, tel arbre par chacune des idées particulières que Dieu en aurait lui-même : ce qui serait absurde, puisque ce serait prêter à Dieu des idées comme sont nos perceptions, puisque ce serait oublier que l'étendue n'est déterminée à représenter le soleil, tel cheval ou tel arbre comme existants que par le sentiment de couleur ou de lumière qui y est attaché en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps. Malebranche se défend donc d'avoir modifié sa pensée par la doctrine de l'étendue intelligible : il l'a simplement éclaircie. Il rappelle ce qu'il avait déjà dit dans la *Recherche* (Chap. II de la 2^e partie du 3^e livre) : « Ainsi, c'est en Dieu, et par leurs idées, que nous voyons les corps avec leurs propriétés ; et c'est pour cela que la connaissance que nous en avons est très parfaite : je veux dire que l'IDÉE que nous avons de l'ÉTENDUE suffit pour nous faire connaître toutes les propriétés dont l'étendue est capable ; et que nous ne pouvons désirer d'avoir une idée plus distincte et plus féconde de l'étendue, des figures, et des mouvements, que celle que Dieu nous donne ». *Rép. au livre de M. Arnauld*, ch. xv, 1-4. *Recueil...*, t. I, p. 173-177. — *Première lettre contre la défense de M. Arnauld, recueil...* t. I, p. 417-418.

les plus grossiers devraient se trouver en Dieu, à moins de refuser à Dieu la connaissance de ce qui se fait ici-bas. Mais certainement Dieu connaît tous les êtres : seulement il ne tire pas du dehors la connaissance qu'il en a ; il les connaît par l'idée qu'il a dans son Verbe de leur essence et par la science qu'il a de ses propres volontés qui leur donnent l'être et toutes les modifications de leur être. Si les corps sensibles ne sont pas tels quels en lui, il a par l'étendue intelligible qu'il enferme l'idée de ce qui constitue l'essence et les propriétés des corps, et il sait en outre de quels sentiments nous sommes affectés devant tel arrangement de l'étendue ¹.

Mais qu'est-ce donc, demande Arnauld, que cette étendue intelligible ? Est-ce, ou non, une créature ? C'est une créature, puisque c'est l'étendue que Dieu a faite. — Confusion extrêmement grave que n'autorise aucune ligne de Malebranche. Dieu voit les corps dans l'étendue intelligible ; mais les corps ne sont point l'idée dans laquelle Dieu les voit. Leur être est bien différent de l'archétype sur lequel Dieu les a formés. Dieu ne renferme qu'éminemment les corps qu'il a créés ; mais il renferme formellement en lui, avec l'étendue intelligible, l'idée ou la possibilité essentielle de tous les corps. Dieu est-il cette étendue intelligible ? Oui certes ; car tout ce qui est en Dieu est Dieu même ; mais c'est Dieu en tant que participable par des créatures. Confondant ce que Malebranche a si soigneusement distingué, Arnauld, par insinuation d'abord, puis avec une véhémence brutale, l'accuse de faire Dieu corporel. C'est « l'accusation la plus atroce » ². Arnauld raisonne comme si l'étendue intel-

1. Réponse au livre de M. Arnauld, ch. VI, 14-15. Recueil..., t. I, p. 91-92.

2. Première lettre contre la défense de M. Arnauld. Recueil..., t. I, p. 326.

ligible n'était qu'une sorte de décalque de l'étendue matérielle. C'est juste le contraire. Le mot « intelligible » joint à celui d'étendue n'est ni un terme vain, ni un terme obscur : il signifie que la sagesse divine est nécessairement représentative de tous les corps possibles, alors même qu'il n'y a pas de corps réels, et que par suite l'étendue qui représente ces corps est participable par eux sans rien participer de leur nature et de leur imperfection d'êtres créés. S'il y a des parties de l'étendue intelligible, ce sont des parties intelligibles encore, et qui ne répondent à aucune division locale. Le segment intelligible d'un cercle est plus petit que le même cercle ; mais il ne tient ni plus moins de place puisqu'il n'occupe aucun lieu. L'étendue intelligible ne remplit pas des espaces ¹.

Elle ne saurait donc être confondue avec les corps ; et voilà pourquoi Malebranche, dans ses *Méditations chrétiennes*, dénonçant les erreurs des spinozistes, a rappelé la distinction qui doit toujours subsister entre l'idée des corps et les corps mêmes. Seulement il a voulu expliquer en même temps l'origine de ces erreurs, et il a observé que l'idée d'une étendue infinie, aussi ineffaçable de l'esprit que l'idée de l'Être, peut induire ceux qui jugent par imagination à attribuer l'existence nécessaire à des espaces immenses dont le monde serait formé. Malebranche n'a suivi la pensée des spinozistes que pour en relever l'inexactitude et l'impiété. Si, en disant que l'étendue intelligible c'est l'immensité de l'être divin, il a usé d'une parole équivoque, tout son discours témoigne que l'étendue intelligible, c'est la substance divine en tant que représentative des espaces, et non en tant que répandue

1. Réponse à M. Arnauld, ch. xvi. Recueil..., t. I, p. 182-188. — Première lettre contre la défense de M. Arnauld. Recueil..., t. I, p. 341-342 ; p. 353-360. — Réponse à la troisième lettre de M. Arnauld. Recueil..., t. IV, p. 410-411. — Réponse à la deuxième lettre de M. Arnauld, *ibid.*, 217-220.

dans des espaces immenses. Même s'il avait assuré sans restriction que l'étendue intelligible, c'est l'immensité de l'être divin, il a assez marqué que cette immensité ne saurait être entendue comme l'occupation d'un lieu. De toute façon, une doctrine qui soutient catégoriquement que l'âme ne voit point les objets en eux-mêmes, qu'elle ne connaît rien que dans la substance divine considérée comme représentative des créatures, ne peut pas tomber dans cette erreur de croire que les corps sont dans les espaces intelligibles qui sont l'objet de l'esprit ¹.

Arnauld s' imagine mieux sauvegarder la distinction de Dieu et des corps en disant que l'étendue intelligible ne doit être que l'étendue en tant qu'elle est *idéalement* en Dieu, comme le dessin d'une maison qui est dans l'esprit de l'architecte peut être appelé une maison intelligible. Mais ce terme « *idéalement* » est équivoque. Il peut être accepté s'il signifie que l'étendue est en Dieu effectivement, et tout autrement qu'elle est en moi, qui ne suis point ma lumière à moi-même, qu'elle contient d'une manière intelligible tous les êtres corporels, créés ou possibles. Mais si le mot « *idéalement* » signifie qu'elle n'est en Dieu qu'*objectivement*, que Dieu la voit hors de lui sans la voir primitivement et essentiellement en lui, on commet l'erreur et l'impiété de proclamer que Dieu n'est pas à lui-même sa lumière ².

Ainsi tombent les critiques que fait Arnauld de l'étendue intelligible. Cependant il l'accuse encore de ne pouvoir, si elle était admise, expliquer notre connaissance de telles ou telles figures, de tels ou tels corps : car il faudrait avoir déjà aperçu ces figures ou

1. Première lettre contre la défense de M. Arnauld. Recueil..., t. I, p. 388-n° 1.

2. Première lettre contre la défense de M. Arnauld. Recueil..., t. I, p. 347-348 ; p. 352-353.

ces corps pour les discerner dans l'étendue intelligible. Pour répondre à cette objection, il faut d'abord distinguer les vérités nécessaires et les vérités de fait. S'agit-il de former des lignes géométriques et d'en découvrir les propriétés ? Il suffit alors, quoi que prétende Arnauld, de consulter l'étendue intelligible et de contempler ce qu'elle renferme. Si, par exemple, une ligne droite et un point étant donnés immobiles sur un plan, je veux m'imaginer qu'un autre point quelconque se meuve sur ce plan, en conservant toujours le même rapport de distance à ce point et à cette ligne immobiles, alors j'aurai, sans en avoir jamais ouï parler, les trois lignes parabole, hyperbole et ellipse, selon la distance prise du point mobile à la ligne et au point immobiles. S'agit-il de connaître tels corps sensibles ? Alors nul ne conteste qu'à l'idée de l'étendue ne doive s'adjoindre le sentiment de telle ou telle portion colorée. C'est par la couleur que l'étendue intelligible devient sensible, qu'elle revêt pour nos sens telle ou telle forme. Arnauld part de là, il est vrai, pour critiquer cette puissance imaginaire d'attacher la sensation du vert, du rouge ou du bleu à une portion quelconque de l'étendue intelligible. Mais où Malebranche a-t-il attribué à l'âme cette puissance imaginaire ? N'a-t-il pas répété en plus de cent endroits qu'il ne dépendait pas de nos volontés, mais des lois de l'union de l'âme et du corps, de voir les couleurs ou d'être frappé de quelque sentiment que ce puisse être ? Enfin lorsque Arnauld reproche à Malebranche d'avoir prétendu que nous pouvons avoir à notre gré les idées que nous voulons, il a négligé que Malebranche n'a jamais dit qu'il suffisait d'avoir une idée confuse pour en former une distincte ; ce que Malebranche a soutenu, — et Arnauld a omis cette restriction, — c'est que, si notre entendement n'est pas rempli par des sentiments confus que nous rece-

vons à l'occasion de ce qui se passe dans le corps, nous pouvons par l'attention provoquer la présence des idées, c'est-à-dire arriver à connaître distinctement ce que nous ne connaissions d'abord que confusément. Y a-t-il rien de plus conforme à l'expérience ?¹.

Toutes les objections d'Arnauld ne sauraient donc prévaloir contre l'explication fournie par Malebranche de la connaissance des corps ; et son apparente logique est encore dans le fond en défaut quand il soutient que, s'il y avait une vision des idées en Dieu, il devrait y avoir tout aussi bien et même avant tout une vision de l'idée de notre âme. Qu'on appelle connaissance ce que nous savons de nos modalités intérieures, qu'on souligne que nous sommes immédiatement et sûrement avertis de ce qui se passe en nous : cela ne suffit pas pour pouvoir prétendre que la connaissance de l'âme est de même nature que la connaissance des corps et susceptible de la même clarté. Je connais l'étendue, au sens le plus fort et le plus précis du mot « connaître » ; c'est-à-dire qu'en considérant l'idée de l'étendue, je peux, soit voir de simple vue, soit découvrir par le raisonnement, une infinité de propriétés qui y sont comprises ; la science que j'obtiens ainsi porte sur des objets qui se peuvent représenter à autrui aussi bien qu'à moi ; elle est directement communicable. Au contraire, je ne connais point l'âme, ni l'âme en général, ni mon âme en particulier, par une idée. Je sais que je suis, que je pense, que je veux, parce que je me sens. Je suis plus certain de l'existence de mon âme que de celle de mon corps : cela est vrai ; mais je ne sais point ce qu'est ma pensée, mon désir, ma douleur. Si je connaissais l'âme par une idée, je devrais pouvoir déduire de sa

1. Réponse au livre de M. Arnauld, ch. xvii et xviii. *Recueil...*, t. I, p. 189-215. — Contre la prévention, p. 61-70 ; dans le *Recueil...*, t. iv.

nature et savoir par suite en dehors de tout sentiment qu'elle doit éprouver telle douleur ou tel plaisir : or, ce que j'éprouve, je ne le sais que par sentiment, je ne le sais que parce que c'est en moi que cela se passe ; je ne peux l'exprimer directement par des paroles ; je le sens, et je ne peux le faire sentir à personne comme je le sens. Arnauld allègue l'imperfection de nos connaissances touchant l'étendue, comparées à tout ce que nous pouvons savoir sur nous-mêmes. Mais c'est toujours la même confusion qu'il commet, due à une conception générale et vague de ce qu'est la connaissance. L'imperfection de nos connaissances touchant l'étendue ne tient qu'aux défauts et aux limites de nos esprits particuliers ; si bornées qu'elles soient, ces connaissances sont claires ; tandis que l'imperfection des connaissances par sentiment est une imperfection essentielle ; j'aurai beau m'appliquer aux modifications que je constate en moi ; de sensibles qu'elles sont, je ne les rendrai jamais intelligibles. Il n'y a donc rien de singulier à soutenir que nous ne pouvons voir présentement notre âme en Dieu ; c'est même ce qu'il y a de plus conforme à la vérité religieuse ; la vision de notre âme en Dieu est un état qui dépasse la vie présente et notre condition de pécheurs ¹.

Le rôle des idées dans la connaissance achève de se déterminer par là. Strictement entendues, les idées expriment les propriétés intelligibles de choses dont la réalité n'est pas immédiatement saisissable et peut rester problématique, mais qui, réelles ou non, ont une vérité essentielle, objet direct de notre esprit. Les idées représentent donc quelque chose qui n'appartient ni à une existence *donnée*, comme celle de nos âmes, ni à une existence *nécessaire*, comme celle de Dieu.

1. Réponse au livre de M. Arnauld. ch. xxii et xxiii. Recueil... t. I, p. 246-275,

Assurément Malebranche a parlé plus d'une fois comme si nous avions une idée de Dieu, prenant alors le mot idée généralement pour ce que l'esprit perçoit quand il pense. Mais l'idée de Dieu, si l'on garde le mot, ne représente pas Dieu, tant s'en faut, de la façon dont l'idée d'étendue représente les choses corporelles ; elle est consubstantielle à Dieu ; elle est son Verbe ; elle n'exprime pas l'Être divin en tant qu'il peut être participé imparfaitement par des créatures. En d'autres termes, Dieu est vu en lui-même, et ne peut-être vu qu'il n'existe ¹. Les corps, au contraire, ainsi qu'on l'a maintes fois dit, ne peuvent être vus en eux-mêmes et n'ont point d'existence nécessaire. L'étendue intelligible, que nous voyons en Dieu, est donc ce que nous voyons des corps. Pour expliquer la connaissance du monde matériel rien n'est plus nécessaire que les Idées, objets de notre faculté de percevoir, et rien n'est plus vrai.

★
★★

Une fois cette controverse analysée, s'il faut décider de quel côté sont l'originalité, la force et la pénétration philosophiques, il n'y a pas lieu, semble-t-il, d'hésiter longuement. Arnauld ne paraît pas avoir eu le sens des questions qu'avec une admirable clairvoyance Malebranche a vu naître du développement du cartésianisme et des principes de la science nouvelle. En rappelant l'esprit à lui-même et à sa fonction primordiale dans l'œuvre de la connaissance, Descartes s'était du même coup opposé aux maximes traditionnelles plus ou moins explicites, selon lesquelles la pure et simple réalité des choses en constitue la première vérité ; la démarche normale de l'intelligence était,

¹ 1. *Réponse au livre de M. Arnauld*, ch. xxiv, 1-4. *Recueil...*, t. I, p. 275-280.

pour lui, du connaître à l'être, non de l'être au connaître. Il s'y était conformé pour son compte en réservant à la pensée le droit de découvrir en elle, et par abstraction de tout le reste, la vérité initiale et les conditions de toute vérité certaine, en brisant le lien établi par les préjugés sensibles entre les idées des choses corporelles et les choses mêmes, et en rapportant les idées avant tout à la pensée. Mais la question devait se poser de savoir si, ramenées à nous, des idées peuvent représenter autre chose que nous-mêmes ; et bien que Descartes, en faisant appel à l'idée de Dieu pour sortir de lui, eût montré l'importance qui revient à la « réalité objective » des idées ¹, il n'avait pas cependant affranchi les idées de leur relation nécessaire à notre pensée, ni formellement déclaré qu'elles pussent par leur contenu se distinguer de notre faculté de connaître pour en constituer l'objet. Ainsi s'explique qu'Arnauld et Malebranche aient pu l'un et l'autre invoquer l'autorité de Descartes, l'un pour supprimer, l'autre pour poser dans tout son sens un problème que Descartes n'avait soulevé qu'à demi ou qu'implicitement. Mais du moment que la connaissance est pour nous préalable à l'être et que nous ne connaissons immédiatement que nous, comment se fait-il que nous puissions connaître des choses hors de nous ? D'où vient que notre connaissance ne nous attache pas invinciblement à nous-mêmes, que nous apercevons des objets qui ont des propriétés parfaitement claires et pleinement indépendantes de nos manières d'être ? Avant Kant, Malebranche est peut-être, parmi les rationalistes modernes, le philosophe qui s'est le plus rigoureusement demandé à quelle condition notre connaissance des choses peut être « objec-

1. Victor Delbos, *L'idéalisme et le réalisme dans la philosophie de Descartes*, dans *l'Année philosophique*, 22^e année (1911), 1912, p. 46-49.

tive », au sens le plus récent de ce dernier terme.

La conception cartésienne du rôle de l'esprit dans la connaissance provoquait logiquement cette question ; elle exigeait une analyse nouvelle qui mit à part ce qui dans « l'idée » est simplement modalité de l'esprit et ce qui représente à l'esprit autre chose que lui. Arnauld, au contraire, simplifiant le cartésianisme, le fait remonter en deçà des données et des tendances qui rendaient cette recherche inévitable ; il se refuse à examiner pourquoi l'esprit connaît des objets, sous prétexte que l'esprit voit clairement qu'il les saisit. De là ses définitions, qui présument toute sa critique, et qui se bornent à signaler les divers aspects de la connaissance sans essayer d'en atteindre les divers éléments, et par suite d'en déterminer les conditions. Malebranche a raison de répéter qu'en admettant d'emblée que nos perceptions sont par elles-mêmes représentatives des objets, Arnauld suppose ce qui est en question, ou mieux, supprime le problème à résoudre.

Ce n'est pas, chez cet implacable logicien, sans certaines inconséquences. Arnauld a encore trop accordé au cartésianisme pour avoir le droit de s'opposer systématiquement à la philosophie de Malebranche. « Il m'est très certain, dit-il, que je conçois des corps quand je crois concevoir des corps, quoiqu'il puisse n'être pas certain que les corps que je conçois, ou soient véritablement, ou soient tels que je les conçois ¹ ». Et tout en combattant la thèse de Malebranche selon laquelle nous ne pouvons être assurés de l'existence des corps que par la foi, il croit indispensable de recourir comme Descartes à la véracité divine pour prouver l'existence des corps ². L'existence des corps

1. *Des vraies et des fausses idées*. Ch. V, p. 201.

2. *Des vraies et des fausses idées*. Ch. V, p. 201 ; Ch. XXVIII, p. 350-361.

n'est donc pas enveloppée dans la connaissance des corps¹ : n'est-ce pas de là que Malebranche est parti, et, s'il a cru qu'il devait chercher à la connaissance des corps un fondement dans les idées, n'est-ce pas parce qu'il ne pouvait pas consentir à placer ce fondement dans l'existence en soi des corps ? Arnauld reproche à Malebranche de s'être appuyé sur ce que nous voyons en songe et dans les fièvres des corps qui ne sont pas, pour affirmer qu'en général nous ne voyons jamais véritablement les corps en eux-mêmes² ; mais, très différente d'une solution sceptique, cette position idéaliste du problème n'était-elle pas commandée par la doctrine reçue d'Arnauld, qui admet la connaissance des corps comme indépendante de l'existence des corps ? Et, d'autre part, du moment qu'avec Descartes Arnauld tenait pour vraie la distinction des qualités sensibles qui ne sont que des modifications de l'âme, et de l'étendue qui seule est la propriété essentielle de la matière, ne devait-il pas convenir que la connaissance des corps, telle qu'elle se constate en nous, loin d'être un fait indécomposable, doit se laisser résoudre en deux éléments : sentiment confus et idée claire³ ? Sur quoi reposerait en effet la différence des qualités si elles étaient toutes enveloppées au même titre dans la perception ? Au fond, c'est l'explication mécaniste et

1. Dans une pénétrante étude sur *l'Evolution de l'idéalisme au XVIII^e siècle*, au cours de laquelle il a eu l'occasion de défendre vigoureusement Malebranche contre Arnauld, M. F. Pillon a signalé avec beaucoup de raison le rapport des conceptions d'Arnauld et de la théorie de Reid, reprise par Royer-Collard et en partie par Cousin, sur la perception immédiate. Sans mettre en doute une parenté que Reid semble avoir reconnue, il faut cependant observer qu'Arnauld, sous l'influence de Descartes, n'a pas admis que la perception des objets, si simple et indécomposable qu'elle fût à ses yeux, garantît la conviction de l'existence des objets en eux-mêmes. — V. *L'Année philosophique*, 4^e année (1893), 1894, p. 138-166.

2. *Lettres de Monsieur Arnauld au Père Malebranche*, 8^e lettre, t. XXXIX, p. 133-134.

3. Malebranche, *Réponse au livre de M. Arnauld*, Ch. XIII, 3 ; dans le *Recueil*..., t. I, p. 151.

géométrique du monde matériel, telle que la science moderne la poursuivait, telle que Descartes l'exposait, qui porte le philosophe à chercher comment l'esprit peut concevoir les principes de cette explication sans les rendre dépendants de ses propres façons d'être. Pour fonder en raison la physique mathématique du cartésianisme, il faut à Malebranche la Métaphysique des idées et plus spécialement la doctrine de l'étendue intelligible. Là est si bien le mobile de sa pensée, qu'il voit dans la science, dûment justifiée, de la nature matérielle le prototype de la connaissance certaine, et qu'il ne peut réclamer pour la connaissance de l'esprit par lui-même une certitude égale, ou même, comme l'avait voulu Descartes, plus étendue. Arnauld n'entend donc pas les raisons qui font professer à Malebranche que notre substance nous est intelligible à nous-mêmes et que nous ne connaissons pas notre âme par idée. S'il objecte à cette théorie, avec une première apparence de justesse, qu'elle peut permettre à des matérialistes de considérer comme matérielle cette substance de l'âme déclarée impossible à connaître clairement, il oublie malgré tout que, pour Malebranche, une substance n'est jamais sans un exemplaire rationnel connu ou inconnu, de nous, qui en détermine l'essence, et qui ne saurait la déterminer par une nature incompatible avec ses modalités observables. Sans doute, en opposant comme il l'a fait la connaissance par conscience à la connaissance par idées, Malebranche peut avoir, à nos yeux, affecté la première d'un caractère trop négatif ou privatif; il a été trop dominé par l'idéal de connaissance rationnelle et déductif que réalisait pour lui la géométrie; mais, pour avoir énergiquement compris que cet idéal ne saurait s'appliquer à la connaissance de l'esprit par lui-même, n'a-t-il pas vu plus loin que s'il avait continué à confondre sous le même nom d'idées les don-

nées du sentiment intérieur et les objets de l'entendement pur ? Les idées, ce n'est point nous : c'est ce qui représente les choses hors de nous.

Mais pourquoi, demande sans cesse Arnauld, ces êtres représentatifs ? Et il se plaît à dénoncer en eux une restauration de la scolastique et de la théorie des « espèces ». En quoi il méconnaît l'inspiration profonde de la philosophie de Malebranche. Les « espèces » des scolastiques présupposent la réalité des choses, dont elles sont en quelque façon les images ; elles ont entre les choses et l'esprit une sorte de nature équivoque. Les idées, telles que Malebranche les admet, loin de *représenter* en toute rigueur les choses, *présentent* à l'esprit ce qui fait que les choses sont intelligibles, même si les choses ne sont pas ; elles sont antérieures aux choses comme des modèles, qui ne sont d'ailleurs tels que parce qu'ils fournissent une essence et des propriétés clairement et distinctement connaissables. A chaque instant Malebranche rappelle à Arnauld qu'il s'agit de comprendre, non pas comment nous recevons quelque chose des corps, mais comment nous recevons la lumière qui nous éclaire sur ce que sont les corps. Mais Arnauld, par sa façon de combattre les idées comme êtres représentatifs, fait déchoir la pensée de Malebranche du rationalisme platonicien et augustinien vers lequel elle s'est d'elle-même élevée.

Lui même est souvent loin de ce rationalisme auquel auraient pu cependant l'induire son adhésion à Descartes et sa fréquentation de S. Augustin. Lorsque, pour dissiper les « prestiges » et les « mystères » de la philosophie de Malebranche, il prétend ramener le mot « intelligible » à son vrai sens, c'est pour entendre par là simplement ce qui est connaissable, et, plus spécialement, ce qui est connaissable à la suite d'un travail d'abstraction et de généralisation de l'entendement. Notre esprit, répète-t-il, ne peut avoir que des

perceptions singulières; s'il connaît, par exemple, le triangle en général, c'est en éliminant de la considération des triangles particuliers tout ce qui n'est pas un espace terminé par trois lignes droites: c'est uniquement en lui que peut résider le triangle en général. *Universalia sunt tantum in mente*¹. De même l'étendue en général, cette étendue que Malebranche appelle intelligible, se conçoit très aisément grâce aux abstractions opérées à partir d'une figure particulière et d'une grandeur déterminée². Quant aux nombres, ils sont, eux aussi, tirés tout d'abord des choses particulières nombrées, et ils tiennent leur caractère de généralité uniquement de ceci, qu'ils peuvent, ainsi abstraits, s'appliquer à toutes sortes de choses³. Ainsi Arnauld mêle à son cartésianisme une sorte d'empirisme, dont il reçoit plus d'une fois de l'École les maximes. Il ne comprend pas que les rapports établis par Descartes entre la connaissance et l'être, en posant la priorité de la connaissance, exigent de l'être autre chose que le fait d'être; il va jusqu'à dire pour son compte qu'être connu n'est pour un objet qu'une simple dénomination, et qu'être connaissable est une propriété attachée d'elle-même à l'existence.

De pareilles thèses sont certainement contraires à ce que le cartésianisme avait apporté de neuf et d'essentiel. Cependant Arnauld, parmi toutes ses critiques, introduit une conception qui, suscitée en lui par Descartes, semble pouvoir porter contre Malebranche, mais qui, logiquement développée, porterait bien plus encore contre lui-même et ses tendances philosophiques générales. Quand il dénonce la fausse assimilation de la connaissance à la vision corporelle, il ob-

1. *Défense de M. Arnauld*, lettre à M..., p. 394.

2. *Défense de M. Arnauld*, 5^e partie, p. 530.

3. *Des vraies et des fausses idées*. Ch. VI, p. 207-209. — *Défense de M. Arnauld*, 5^e partie p. 530-531.

serve que l'existence des objets connus dans l'esprit est un fait *sui generis* et résulte de ce qu'a d'original et d'incomparable l'acte de connaître ; il paraît donc indiquer que le rapport à l'objet connu est impliqué dans la constitution du sujet connaissant et en dérive d'une certaine manière. C'est là, à coup sûr, une interprétation intéressante et forte du cartésianisme, et du caractère fondamental et irréductible que le cartésianisme a attribué à la pensée. Ainsi pourrait être exclue la doctrine qui tient la nature immuable et essentielle des idées pour un objet de vision, et ainsi serait préparée la doctrine qui en fait la condition, immanente à l'esprit, de ce qui est objectivement visible et connaissable. Ainsi l'on aboutirait finalement sans doute à l'idéalisme critique. Mais l'on n'y aboutirait qu'en refoulant les autres conceptions d'Arnauld, tout à fait incompatibles avec cette conception initiale, et qu'en continuant à se demander comment l'esprit peut aller de lui-même à la connaissance des choses. Or de ce grand problème Arnauld a complètement laissé échapper le sens. Malebranche au contraire en a découvert toute l'importance, en a posé méthodiquement les termes, et a offert pour le résoudre, en même temps que des analyses pénétrantes et précises, l'un des systèmes les plus hardis et les plus profonds de la philosophie moderne.

CHAPITRE XI

DIEU : LA CRÉATION. LA PROVIDENCE.

« Il n'y a aucune vérité qui ait plus de preuves que celle de l'existence de Dieu. » (*Recherche*. Livre IV. Ch. XI, n° II). C'est pourquoi l'on peut, dans le choix de ces preuves, tenir compte de la condition des esprits auxquels on s'adresse. Les démonstrations les plus rigoureuses sont les démonstrations métaphysiques. Seulement, comme elles ne font point de place aux données des sens, elles n'arrivent point à convaincre tous les hommes. Il y a donc lieu d'user, en bien des cas, de preuves plus « sensibles », et ces preuves ne sauraient manquer, puisqu'il n'est dans le monde rien de visible d'où l'on ne puisse s'élever à la connaissance de Dieu, pourvu que l'on raisonne juste.

Une espèce de preuve sensible que Malebranche développe volontiers consiste à montrer que ni les corps supposés extérieurs, ni notre propre corps, ni notre âme ne peuvent produire les sentiments variés qui sont en nous, en particulier les sentiments de plai-

sir et de douleur ; que la production de ces sentiments suppose la connaissance parfaite, dont nous sommes par nous-mêmes incapables, de l'ordre général de la nature, des lois de l'union de l'âme et du corps, et d'une multitude d'autres lois dont les suites sont extrêmement diverses ; que cette connaissance ne peut appartenir qu'à une Cause infiniment intelligente, pouvant découvrir par simple vue les conséquences les plus éloignées des principes selon lesquels elle agit. (*Conversations chrétiennes. Premier Entretien.*) Cette espèce de preuve établit donc que la moindre modification sensible en nous ne trouve son explication complète que dans la souveraine puissance agissant selon la souveraine sagesse. Comparée aux preuves cartésiennes, elle marque une sorte de retour à la considération du sensible comme moyen de s'élever jusqu'à Dieu ; mais il faut ajouter qu'elle envisage le sensible comme une modalité de la substance pensante et qu'elle fait intervenir la conception métaphysique qui lie la causalité véritable au pouvoir d'embrasser par la connaissance la nature et tout l'ordre des effets.

Cependant les preuves de l'existence de Dieu qui sont en elles-mêmes les plus démonstratives sont les preuves métaphysiques, qui, directement employées, doivent montrer ce que Dieu est. — Ne semble-t-il pas, au moment où nous en sommes de l'étude du système, que ces preuves ont été déjà données, ou en tout cas supposées, et que la doctrine de la vision en Dieu enveloppait ou fournissait tout ce qui peut être dit de plus certain sur l'existence de Dieu ? En effet, selon cette doctrine, l'étendue intelligible ne saurait être une modification de mon esprit. Elle est immuable, éternelle, nécessaire, infinie. Or tout ce qui est immuable, éternel, nécessaire, infini, ne saurait être créé, ni appartenir à des êtres particuliers et finis.

Donc, l'étendue intelligible ne peut se trouver qu'en Dieu. Donc il y a un Dieu. — Soit. Mais on n'a pas découvert ainsi la nature de l'Être suprême. Si, en contemplant l'étendue intelligible, on voit certainement que Dieu est, on ne voit point par là ce qu'il est. On ne le voit que selon le rapport qu'il a aux créatures matérielles, selon qu'il est participable par elles, non comme il est en soi. On ne le voit que par une de ses perfections, dont la vue fait en quelque sorte oublier l'infinité des autres perfections qui lui appartiennent également. L'étendue est un infini sans doute ; mais c'est un « infini particulier ». (*Entretien avec un philosophe chinois.*) Il faut donc dépasser la preuve qui résulte de la théorie de l'étendue intelligible. — Dieu, c'est l'Être, l'être indéterminé, qui n'est ni tel être, ni tel genre intelligible d'être : c'est l'infini en toutes manières, l'infini infiniment infini. A ce titre, Dieu n'est représentatif que de lui-même. Voilà pourquoi, tout en le connaissant, nous ne pouvons point le comprendre. Ce que nous ne pouvons atteindre en lui c'est « cette propriété qui est essentielle à l'infini, d'être en même temps un et toutes choses, composé, pour ainsi dire, d'une infinité de perfections différentes, et tellement simple qu'en lui chaque perfection renferme toutes les autres sans aucune distinction réelle ». (*Entretiens sur la Métaphysique. II, 6.*) « Car, c'est une propriété de l'Être infini d'être un et en un sens toutes choses : c'est-à-dire parfaitement simple, sans aucune composition de parties, de réalités, de perfections, et imitable ou imparfaitement participable en une infinité de manières par différents êtres. » (*Entretien avec un philosophe chinois.*) Notre condition d'êtres finis et créés est cause que, lorsque nous voyons Dieu, au lieu de le voir en lui-même, nous le voyons par telle de ses perfections, isolée des autres, et par telle de ses perfections qui, au lieu de le repré-

senter lui-même, représente une multiplicité d'êtres créés ou possibles. « Ainsi la substance divine dans sa simplicité, où nous ne pouvons atteindre, renferme une infinité de perfections intelligibles, toutes différentes, par lesquelles Dieu nous éclaire, sans se faire voir à nous tel qu'il est, ou selon sa réalité particulière et absolue, mais selon sa réalité générale et relative à des ouvrages possibles. » (*Entretiens sur la Métaphysique. II, 2.*) L'idée de l'Être infiment, infini, alors même que nous ne le comprenons pas absolument en lui-même, est le correctif nécessaire de la tendance par laquelle nous sommes portés à absorber la substance divine dans l'une de ses perfections.

Dieu doit donc se définir l'Être, non pas tel être, mais l'Être sans restriction, et c'est la même chose que de le dire Infini. « Car nous concevons l'être infini de cela seul que nous concevons l'être, sans penser s'il est fini ou infini. » (*Recherche. Livre III. Deuxième Partie.*) Descartes avait écrit à Clerselier en avril 1649 : « De cela seul que je conçois *l'être* ou *ce qui est*, sans penser s'il est fini ou infini, c'est l'être infini que je conçois ; mais afin que je puisse concevoir un être *fini*, il faut que je retranche quelque chose de cette notion générale de l'être, laquelle par conséquent doit précéder. » Malebranche reproduit littéralement les expressions de Descartes et il leur donne leur plein sens. Du moment que l'Être, ou l'Infini, est antérieur à tout être particulier et fini, rien de fini ni de particulier ne peut le représenter, ni servir, par de prétendues combinaisons de l'esprit, à en former l'idée. L'infini ne peut donc se voir qu'en lui-même, et, puisque nous le concevons, il faut qu'il soit. Voilà la véritable preuve de l'existence de Dieu, « la plus belle, la plus relevée, la plus solide et la première, ou celle qui suppose le moins de choses. » (*Recherche. Livre III. Deuxième partie. Ch. VI.*) Pourquoi ? « Toutes

les preuves ordinaires de l'existence et des perfections de Dieu, tirées de l'existence et des perfections de ses créatures, ont, ce me semble, ce défaut : qu'elles ne convainquent point l'esprit par simple vue. Toutes ces preuves sont des raisonnements qui sont convaincants en eux-mêmes, mais, étant des raisonnements, ils ne sont point convaincants dans la supposition d'un mauvais génie qui nous trompe. Ils convainquent suffisamment qu'il y a une puissance supérieure à nous, car même cette supposition extravagante l'établit ; mais ils ne convainquent pas pleinement qu'il y a un Dieu ou un Être infiniment parfait. Ainsi, dans ces raisonnements, la conclusion est plus évidente que le principe. » (*Ibidem.*) « Il faut donc des preuves de *simple vue* ; et telles sont les preuves tirées de l'idée que nous avons de l'infini. On voit qu'il y a un Dieu dès que l'on voit l'infini : parce que l'existence nécessaire est renfermée dans l'idée de l'infini, ou, pour parler plus clairement, parce qu'on ne peut voir l'infini qu'en lui-même. » (*Ibidem.*)

En somme c'est la preuve ontologique telle qu'elle se trouve chez Descartes. Malebranche résume Descartes de la manière suivante : « Rien de fini ne peut représenter l'infini... Ainsi Dieu existe puisqu'on y pense. » (*Recherche*. Liv. IV. Chap. xi, n° 11.) Et encore : « On doit attribuer à une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente. C'est là le principe général de toutes les sciences. L'existence nécessaire est renfermée dans l'idée qui représente un Être infiniment parfait... Et par conséquent on doit dire que l'Être infiniment parfait existe. » (*Ibidem*, n° 111.) Mais cette preuve empruntée à Descartes, Malebranche prétend la justifier et la compléter, il veut la dégager de ce qu'elle pourrait encore avoir de discursif chez Descartes. Et c'est ce qu'il s'efforce de faire en répondant aux objec-

tions qu'elle soulève. — D'abord c'est en vain qu'on essaie d'infirmer cet argument parce qu'il ne fait pas appel à la sensibilité. Parce que les idées d'infini, de parfait, d'existence nécessaire ne sont pas sensibles, on s'imagine et l'on veut faire croire que l'on ne conçoit pas ce que l'on ne sent pas. Que l'on ait cependant à répondre si un Être infiniment parfait est rond ou carré ou quelque chose de semblable : on déclarera la question absurde. C'est donc que l'on a bien l'idée que l'on prétend ne pas avoir. — Une autre objection consiste à taxer de sophisme la preuve cartésienne et à déclarer que l'existence est nécessaire en tant que comprise dans l'idée de l'être parfait. Oui, mais à condition que cette idée réponde à une réalité. Dieu en effet ne peut être déclaré exister que s'il existe réellement. — Mais cet argument, s'il était fondé, ébranlerait tout aussi bien les conclusions portant sur de simples possibilités. Je conçois clairement quatre angles renfermés dans l'idée que j'ai du carré : dira-t-on que l'affirmation qui en résulte est vraie, supposé que le carré ait quatre angles ? Je conçois clairement que l'existence possible est enfermée dans l'idée d'une tour de marbre : devrai-je dire que cette tour peut exister, supposé qu'elle puisse exister ? La vérité est tout autre. Une conséquence rationnelle a toutes ses conditions dans ses prémisses ; et, si elle est rigoureusement déduite de principes vrais, elle n'est point relative à d'autres suppositions. L'objection vient, au fond, de ce que l'on assimile l'idée de l'Être aux idées de tels êtres particuliers dont l'essence n'implique pas en effet l'existence. Au contraire l'idée de Dieu ou de l'Être infini exclut par sa naturelle simplicité aussi bien les contradictions qui s'opposeraient à son existence que celles qui résulteraient de l'union d'attributs incompatibles. Il est impossible que le véritable être soit sans existence. N'étant relatif à rien, ni

dépendant de rien, comment ne serait-il pas ? « S'il y a quelque chose, il est, puisque tout ce qui est vient de lui ; mais, quand il n'y aurait aucune chose en particulier, il serait, puisqu'il est par lui-même, et qu'on ne peut le concevoir clairement comme n'étant point... Ceux qui ne voient pas que Dieu soit, ordinairement ils ne considèrent point l'être, mais un *tel être*, et par conséquent un être qui peut être ou n'être pas. » (*Ibidem.*) Lorsqu'on voit une créature, on ne la voit point en elle-même ni par elle-même : car on ne la voit que par la vue de certaines perfections qui sont en Dieu, lesquelles la représentent. Aussi on peut voir l'essence de cette créature sans en voir l'existence, son idée sans elle ; on peut voir en Dieu ce qui la représente sans qu'elle existe. Mais il n'en est pas de même de l'Être infiniment parfait. On ne peut le voir que dans lui-même, car il n'y a rien de fini qui puisse représenter l'infini. L'on ne peut donc voir Dieu qu'il n'existe : on ne peut voir l'essence d'un être infiniment parfait sans en voir l'existence ; on ne le peut voir simplement comme un être possible. Rien ne le comprend ; rien ne le peut représenter. Si donc on y pense, il faut qu'il soit. L'idée de l'infini, c'est, dans de certaines limites, la vision de l'infini même. Qu'on ne parle donc plus du passage de l'idée de Dieu à Dieu : dans un sens, nous voyons Dieu en lui-même. Nous devons admettre que nous avons besoin d'idées pour la connaissance des corps, mais nous ne devons pas admettre qu'il y ait, à proprement parler, une idée de Dieu, parce que Dieu est intelligible par lui-même.

Donc Dieu est. Mais quels sont ses attributs ?

*
**

La doctrine de Malebranche sur la nature de Dieu

se caractérise par un effort très vigoureux pour éliminer tout anthropomorphisme. Dieu est avant tout l'Être infini et universel. Il ne faut même dire de lui qu'il est un esprit qu'en gardant le sentiment de l'impropriété de langage que l'on commet. « Les hommes font un jugement précipité quand ils jugent comme un principe indubitable que toute substance est corps ou esprit. Mais ils en tirent encore une conclusion précipitée lorsqu'ils concluent par la seule lumière de la raison que Dieu est un esprit... Dieu est plus au-dessus des esprits créés que ces esprits sont au-dessus des corps ; et on ne doit pas tant appeler Dieu un esprit pour montrer positivement ce qu'il est que pour signifier qu'il n'est pas matériel... Il faut... croire que, comme il renferme dans lui-même les perfections de la matière sans être matériel, puisqu'il est certain que la matière a rapport à quelque perfection qui est en Dieu, il comprend aussi les perfections des esprits créés sans être esprit de la manière que nous concevons les esprits ; que son nom véritable est *Celui qui est*, c'est-à-dire l'être sans restriction, tout Être, l'être infini et universel. » (*Recherche*. Liv. III. Deuxième partie. Chap. ix.)

De là la méthode qu'on devra employer pour déterminer les attributs de Dieu. « Il y a contradiction qu'on se puisse tromper, lorsqu'on n'attribue à Dieu que ce que l'on croit convenir à l'Être infiniment parfait... Attribuons donc à Dieu ou à l'Être infiniment parfait toutes les perfections, quelque incompréhensibles qu'elles nous paraissent, pourvu que nous soyons certains que ce sont des réalités ou de véritables perfections ; des réalités, dis-je, et des perfections qui ne tiennent point du néant, qui ne sont point bornées par des imperfections ou des limitations semblables à celles des créatures. » (*Entretiens sur la Métaphysique*. VIII.) Malebranche s'appuie sans cesse sur cette

notion de l'incompréhensible pour éliminer l'anthropomorphisme. A ses yeux, tout jugement qui n'est point formé sur la notion de l'Être infiniment parfait, c'est-à-dire, en fin de compte, « sur la notion de l'Être *incompréhensible* », n'est pas digne de la Divinité.

« Dieu est indépendant, donc il est immuable. » Cette liaison de deux affirmations distinctes peut sembler étrange. Il semble que l'indépendance consiste à pouvoir changer. Mais d'abord elle implique que Dieu n'est point soumis à l'action des causes extérieures et que par suite, s'il arrivait en lui quelque changement, il en serait lui-même la cause. Or, quoique Dieu soit la cause ou le principe de ses volontés ou de ses décrets, il n'a jamais produit en lui aucun changement. Ses décrets sont éternels et immuables. Nous imaginons que la liberté parfaite et l'entière indifférence de Dieu sont contraires à l'immutabilité de ses décrets, parce que nous nous figurons qu'elles se manifestent sous la loi du temps, par une sorte d'application à tels et tels effets successifs. C'est là une erreur. En Dieu, il n'y a point de succession de pensées et de volontés. C'est par un acte éternel et immuable qu'il connaît tout et qu'il veut tout ce qu'il veut. C'est dans cet acte infiniment simple qu'il faut chercher l'origine de ses décrets. « Ces décrets posés, ils ne peuvent être changés ; non qu'ils soient nécessaires absolument, mais par la force de la supposition... Dieu, en les formant, a si bien su ce qu'il faisait, qu'ils ne peuvent être révoqués ; car, quoiqu'il en ait fait quelques-uns pour un temps, ce n'est pas qu'il ait changé de sentiment ou de volonté quand ce temps arrive ; mais c'est qu'un même acte de sa volonté se rapporte aux différences de temps que renferme son éternité. » (*Entretiens sur la Métaphysique*. VIII.) « Dieu a créé le monde ; mais la volonté de le créer n'est point passée. Dieu le changera, mais

la volonté de le changer n'est point future. La volonté de Dieu, qui a fait et qui fera, est un acte immuable dont les effets changent, sans qu'il y ait en Dieu aucun changement. » (*Ibidem.*) Ainsi l'acte d'où sont sortis les décrets est immuable, mais néanmoins il est libre, parfaitement libre. « L'acte de son décret éternel, quoique simple et immuable, n'est nécessaire que parce qu'il est. Il ne peut n'être pas que parce qu'il est ; mais il n'est que parce que Dieu le veut bien... Quoique ses décrets soient immuables, ils ne laissent pas d'être parfaitement libres. » (*Entretiens sur la Métaphysique. VII.*)

Indépendant et immuable, Dieu ou l'Être infiniment parfait est aussi tout-puissant, éternel, nécessaire. De plus, il est immense et c'est ici qu'il y a lieu de se demander en quel sens on peut parler de l'immensité divine.

Dire que Dieu est immense, c'est signifier « que la substance divine est partout, non seulement dans l'univers, mais infiniment au-delà ; car Dieu n'est pas renfermé dans son ouvrage, mais son ouvrage est en lui et subsiste dans sa substance, qui le conserve par son efficace toute-puissante. C'est en lui que nous avons le mouvement et la vie, comme dit l'Apôtre. « In ipso enim vivimus, movemur et sumus. » (*Entretiens sur la Métaphysique. VIII.*) Et de ce que Dieu est partout il ne résulte pas qu'il soit corporel, bien au contraire. S'il était corporel, il ne pourrait pas pénétrer les corps de la manière dont il les pénètre : car il y a contradiction que deux pieds d'étendue n'en fassent qu'un. Il n'est pas étendu localement. « L'étendue créée est à l'immensité divine ce que le temps est à l'éternité. Tous les corps sont étendus dans l'immensité de Dieu, comme tous les temps se succèdent dans son éternité. Dieu est toujours tout ce qu'il est sans succession de temps. Il remplit tout de sa

substance sans succession locale. » (*Ibidem.*) « L'étendue est une réalité et, dans l'infini, toutes les réalités s'y trouvent. Dieu est donc étendu aussi bien que les corps, puisque Dieu possède toutes les réalités absolues ou toutes les perfections; mais Dieu n'est pas étendu comme les corps; car... il n'a pas les limitations et les imperfections de ses créatures. » (*Ibidem.*)

Mais cette immensité divine, n'est-ce donc pas l'étendue intelligible? Malebranche proteste vivement contre cette assimilation, où il dénonce une confusion. « L'immensité de Dieu, c'est sa substance même répandue partout, et partout tout entière, et remplissant tous les lieux sans extension locale... Mais l'étendue intelligible n'est que la substance de Dieu, en tant que représentative des corps, et participable par eux avec les limitations ou les imperfections qui leur conviennent et que représente cette même étendue intelligible qui est leur idée ou leur archétype. » (*Ibidem.*) Aussi, tandis que nul esprit fini ne peut comprendre l'immensité de Dieu, rien n'est plus clair que l'étendue intelligible avec les idées des corps qu'elle renferme. Si les attributs absolus de la Divinité sont incompréhensibles à l'esprit humain, ce dernier peut clairement comprendre ce qu'il y a en Dieu de relatif à des créatures. Et c'est le cas de l'étendue intelligible.

Les autres attributs communément rapportés à Dieu ont également besoin d'être définis et d'être épurés en tenant compte de ce qu'il est infini. Dire de l'Être infiniment parfait qu'il est bon, sage, juste, clément, c'est user d'un langage courant qui n'est pas exempt d'équivoque. Par exemple on peut dire que Dieu connaît et qu'il veut, non pas parce que nous connaissons et nous voulons nous-mêmes, ce qui serait de l'anthropomorphisme, mais parce que nous concevons que connaître et vouloir sont des perfections. Si Dieu connaît et veut, ce n'est pas comme les hommes.

Dieu connaît en lui-même, tandis que les hommes ne connaissent qu'en Dieu. Toutes les vérités sont en Dieu, puisque, étant infiniment parfait, il n'y en a aucune qui échappe à sa connaissance. Donc sa substance renferme tous les rapports intelligibles. Il en résulte que Dieu n'est pas seulement sage ; mais qu'il est la sagesse ; qu'il n'est pas seulement savant, mais qu'il est la science ; qu'il n'est pas seulement éclairé, mais qu'il est la lumière, lumière qui l'éclaire, lui, et toutes les intelligences. Ainsi Dieu est sage par sa propre sagesse, tandis que nous ne devenons sages que par l'union avec la sagesse éternelle. — De même Dieu n'est pas juste : il est la justice. Dieu renferme dans la simplicité de son être des rapports de grandeur et des rapports de perfection, des vérités spéculatives et des vérités pratiques, des rapports qui n'excitent par leur évidence que des jugements et d'autres rapports qui excitent encore des mouvements. Renfermant en lui tous les rapports de perfection, il estime et aime toutes choses à proportion qu'elles sont aimables et estimables. Il aime invinciblement l'ordre immuable qui ne consiste et ne peut consister que dans les rapports de perfection qui sont entre ses attributs et entre les idées qu'il renferme dans sa substance. Il est donc juste essentiellement et par lui-même. Il ne peut favoriser l'injustice ; et, si cela est, c'est que l'uniformité de sa conduite ne doit pas dépendre de l'irrégularité de la nôtre. Le temps de sa vengeance viendra. Dieu est juste en lui-même, juste dans ses voies, juste essentiellement, parce que ses volontés sont nécessairement conformes à l'ordre immuable de la justice qu'il se doit à lui-même et à ses divines perfections. Au contraire, l'homme n'est juste que lorsque, voyant en Dieu ce que Dieu y voit lui-même, il en juge comme lui, aimant et estimant ce qu'il aime et estime.

Telle est la conception que l'on doit se faire des attributs divins, dès que l'on sait se garder d'humaniser à tous moments la Divinité, qui est l'Infini, par quelque chose de fini.

*
**

Après avoir établi l'existence de Dieu et déterminé le sens de ses principaux attributs, Malebranche prétend « considérer la Divinité dans ses voies, et comme sortant, pour ainsi dire, hors d'elle-même, comme prenant le dessein de se répandre au dehors dans la production des créatures. » (*Entretiens sur la Métaphysique*. IX, 2.)

Et d'abord le monde a été créé par Dieu. Malebranche combat vivement l'opinion d'après laquelle le monde serait une émanation nécessaire de la Divinité. Dieu, par sa sagesse, représente bien la nature ou l'essence des êtres finis, créés ou possibles ; mais il n'en représente point l'existence : l'existence de ces êtres dépend des volontés de Dieu. Or, les volontés de Dieu, quoique éternelles et immuables, ne sont point nécessaires ; elles sont arbitraires à l'égard des êtres créés. Par conséquent, comme nous ne pouvons pas voir les volontés arbitraires de Dieu dans la raison nécessaire, nous ne pourrions savoir ce que Dieu a fait, si nous n'en avions pas par ailleurs une révélation. Ajoutons que nous n'avons aucune idée claire et distincte de cette efficace infinie qui donne et conserve l'être à toutes choses. Supposons que nous sachions que Dieu a agi, qu'il a créé, nous pouvons savoir quelque chose de la manière dont il agit, des motifs et des voies de la création ; car ce qui règle sa façon d'agir, c'est la Raison. Mais la Raison qui explique pourquoi Dieu agit s'il agit, ne peut pas décider que Dieu devait nécessairement agir et créer. Ainsi, comme

elles ne sont pas nécessaires en soi, les volontés divines ne permettent de découvrir entre elles et le monde aucun rapport nécessaire. D'autre part, quelque éternelles qu'elles soient, les volontés divines, si elles créent un monde, ne peuvent le créer éternel : car ici la raison reprend en quelque sorte ses droits et il y a contradiction dans l'idée même de créatures éternelles. L'Éternité est le caractère de l'indépendance : or des créatures ne peuvent être que dépendantes. Si donc il y a un monde, il a dû commencer d'être.

Toute cette doctrine de Malebranche est parfaitement en accord avec l'idée qu'il se fait de la raison ou de l'intelligibilité. La raison ne démontre l'existence en soi que tout autant qu'il s'agit de Dieu, et encore ne démontre-t-elle l'existence de Dieu que comme Verbe, c'est-à-dire comme consubstantielle à Dieu. Mais elle ne découvre ni la nature de la puissance, ni l'action radicale de la volonté divine. Aussi, quand il s'agit d'êtres particuliers et finis, la raison ne peut-elle pas, par le seul fait de leur intelligibilité, qui sert à les expliquer, démontrer leur existence. Et c'est ce qui apparaît bien quand il s'agit de répondre à cette question : le monde existe-t-il ?

Il semble que, pour Malebranche, la question se dédouble, selon qu'il s'agit de notre existence ou qu'il s'agit de l'existence des corps. Mais dans les deux cas, et d'une façon inverse, nous ne trouvons point l'existence jointe à l'intelligibilité. Nous sommes : ce fait est constant. Mais nous sommes si peu les auteurs de notre être que notre substance nous est inintelligible à nous-mêmes ; nous ne nous connaissons que par sentiment, non par idée. Ici, c'est l'existence qui est donnée : mais c'est l'intelligibilité qui fait défaut. — D'autre part, nous connaissons les corps par idée grâce à l'étendue intelligible que nous voyons en Dieu ; mais nous ne sommes nullement autorisés à

déduire de là leur existence. Nous avons décomposé notre connaissance des corps en sentiments et en idées, établi que les idées seules sont objet de vision, que les sentiments ne sont que des modifications de notre âme, nous avertissant de l'existence des corps. Mais cet avertissement n'est pas une preuve, pas plus que l'intelligibilité de l'étendue ne permet de conclure à l'étendue créée. Au surplus, ayant traité le problème de la connaissance des corps abstraction faite de leur existence, Malebranche en toute rigueur ne saurait prétendre enfermer dans une explication de la connaissance ainsi entendue une déduction de l'existence. Cette fois donc, c'est l'intelligibilité qui est donnée : mais c'est la certitude de l'existence qui fait défaut. — Malebranche estime donc fort juste que Descartes ait mis en question l'existence des corps, et qu'il ait fortement montré que cette existence ne pouvait être affirmée sur la seule autorité des sens. Il ajoute qu'il nie que Descartes ait donné les preuves les plus fortes que la raison puisse fournir pour l'existence des corps en faisant appel à la véracité divine. La véracité divine est une insuffisante caution si elle nous assure simplement de la confiance que nous devons avoir en une inclination très forte à admettre l'existence des corps, sans nous garantir directement que ces corps existent. Et cette garantie ne peut prendre d'aucune façon une forme rationnelle, c'est-à-dire se présenter avec les caractères d'une démonstration évidente. On ne peut établir évidemment que Dieu soit véritablement créateur du monde matériel ; car une telle évidence ne se rencontre que dans les rapports nécessaires, et il n'y a point de rapport nécessaire entre Dieu et le monde. C'est là une démonstration exacte de l'impossibilité d'une démonstration de l'existence des corps. Par suite le raisonnement de Descartes ne peut aboutir qu'à une grande vraisem-

blance et laisse subsister un doute spéculatif. Ce qui finalement nous délivre de ce doute, c'est l'autorité de la foi. Nous sommes certains qu'il y a un monde parce que la foi nous apprend que Dieu a créé ce monde. En prenant même l'Écriture Sainte pour un système d'apparences où les hommes, les prophètes, les apôtres ne sont que des apparences, comme Dieu seul peut représenter ces apparences, et qu'il n'est point trompeur, et que ce que nous apprenons par ces apparences est incontestable, il est sûr que l'existence des corps enseignée par l'Écriture est réelle. (Cf. surtout : VI^e *Éclaircissement* et VI^e *Entretien sur la Métaphysique*.)

La singularité de l'argument ainsi mis en œuvre a été relevée de diverses façons. Notons d'abord que cet argument n'était peut-être pas aussi propre à Malebranche qu'on voudrait bien le faire entendre. Ce genre de raison paraît avoir eu cours dans l'École cartésienne. Dans ses *Dissertations physiques* sur le discernement du corps et de l'âme, Cordemoy avait dit : « Pour le corps, je dirai que j'en ai un parce que, encore que cela ne me soit pas évident par la lumière naturelle, il me suffit de la foi pour m'empêcher d'en douter. » On a jugé que le souci d'admettre l'existence des corps, inspiré à Malebranche par sa foi catholique, avait imposé à son système une sorte de hors-d'œuvre et d'excroissance. Mais cette interprétation est absolument inexacte. Son idéalisme ne pouvait aller jusqu'à supprimer le problème de l'existence des corps, ni jusqu'à le supposer résolu par la réduction des corps aux idées ; et nous avons vu à quel point l'impossibilité de démontrer rationnellement l'existence des corps est liée pour Malebranche à la conception qu'il se fait des volontés divines et de la création. Cet appel à la révélation ne saurait donc en aucune façon porter atteinte à l'accord qui

existe entre les différents éléments de son système.

Dieu a donc créé. Mais pourquoi a-t-il créé ? Car enfin rien ne lui manque ; il se suffit pleinement à lui-même ; il n'a pas besoin de nous. Dès lors comment peut-il vouloir que nous soyons ?

On peut être d'abord tenté de dire que Dieu nous a faits par pure bonté, par pure charité, pour nous-mêmes. Et cela est vrai dans un sens. Mais c'est là une manière de parler qui demande une explication. « Nous pouvons dire que Dieu nous a faits par pure bonté en ce sens qu'il nous a faits sans avoir besoin de nous. Mais il nous a faits pour lui, car Dieu ne peut vouloir que par sa volonté, et sa volonté n'est que l'amour qu'il se porte à lui-même. La raison, le motif, la fin de ses décrets ne peut se trouver qu'en lui. » (*Entretiens sur la Métaphysique*, IX). En tout cas, puisque Dieu se suffit à lui-même, nous sommes toujours ramenés à la même conclusion, à savoir que le monde n'est pas une émanation nécessaire à la divinité et qu'il faut lui assigner une raison d'être. Eh bien ! on peut dire que Dieu a créé le monde pour sa gloire : « Dieu s'estimant et s'aimant invinciblement, il trouve sa gloire, il a de la complaisance dans un ouvrage qui exprime en quelque manière ses excellentes qualités. » (*Ibidem.*) Cette gloire ne lui est donc pas étrangère. Cependant « cette seule gloire ne peut être un motif suffisant de le faire agir, s'il ne trouve le secret de rendre divin son ouvrage, et de le proportionner à son action, qui est divine. » (*Ibidem.*) « Il faut tirer l'univers de son état profane, et le rendre, par quelque chose de divin, digne de la complaisance divine, digne de l'action d'un Dieu dont le prix est infini. » (*Ibidem.*) Or, cela ne se peut que par l'union d'une Personne divine. C'est par l'Incarnation de son Fils que Dieu a rendu le monde divin. En somme, Dieu, étant parfait, a voulu faire, pour sa gloire,

L'ouvrage le plus beau, le plus parfait qui se puisse.

★
★★

Mais le monde n'est-il pas plein de mille et mille défauts qui le défigurent ? A cette objection, il faut trouver une réponse valable. — Il ne suffit pas de dire que ces dérèglements sont comme les ombres d'un tableau qui donnent de la force à l'ouvrage et du relief aux figures : cette idée plaît à l'imagination, sans contenter l'esprit. Dire d'autre part que Dieu permet les désordres sans les vouloir, ce n'est pas se bien entendre. — La solution de la difficulté est ailleurs. En déclarant que Dieu veut faire son ouvrage le plus parfait qui se puisse, nous n'avons exposé que la moitié du principe qui justifie la création. L'autre moitié de ce principe exige que les voies de Dieu l'honorent comme doit l'honorer son ouvrage lui-même, car ces voies font partie de l'ouvrage. Si les voies de Dieu le déshonorent, son ouvrage cessera de l'honorer. « Dieu veut que sa conduite, aussi bien que son ouvrage, porte le caractère de ses attributs. Non content que l'univers l'honore par son excellence et sa beauté, il veut que ses voies le glorifient par leur simplicité, leur fécondité, leur universalité, leur uniformité... Ainsi, ne vous imaginez pas que Dieu ait voulu absolument faire l'ouvrage le plus parfait qui se puisse, mais seulement le plus parfait par rapport aux voies les plus dignes de lui... Dieu a vu de toute éternité tous les ouvrages possibles, et toutes les voies possibles de produire chacun d'eux ; et, comme il n'agit que pour sa gloire, que selon ce qu'il est, il s'est déterminé à vouloir l'ouvrage qui pouvait être produit et conservé par des voies qui, jointes à cet ouvrage, doivent l'honorer davantage que tout autre ouvrage produit par toute autre voie. » (*Ibidem*). Il faut bien comprendre qu'un

monde en lui-même plus parfait, mais produit par des voies moins fécondes et moins simples ne porterait pas autant que le nôtre le caractère des attributs divins. C'est cette considération qui explique et qui justifie le fait que le monde est rempli d'impies, de monstres, et de désordres de tout genre. Dieu ne permet point les monstres et les désordres : c'est bien lui qui les fait. Mais il ne les fait pas directement. Et il ne les veut qu'indirectement, comme une suite des lois qu'il a posées. Ce qu'il veut, ce qu'il aime, ce qu'il respecte, c'est la généralité de ses voies, c'est l'accomplissement exact des lois naturelles qu'il a établies.

Tel est le secret des conduites de la Providence. Et cette Providence, dans un exercice ordinaire, se réduit principalement à deux choses : à la détermination des lois qui régissent la communication des mouvements d'une part; d'autre part à la sage combinaison qui a présidé à l'ordre des créatures au temps de leur création, combinaison qui a eu pour but de sauvegarder dans la suite la conservation de tout l'ouvrage par le seul jeu des lois établies.

C'est ici que nous touchons à la question des causes finales et au problème du rapport des causes finales avec le mécanisme.

Et d'abord d'une manière générale que pense Malebranche des causes finales ? Voici ses déclarations à cet égard : « La connaissance des causes finales est assez inutile pour la physique, ainsi que Descartes le prétend ; mais elle est absolument nécessaire pour la Religion. » (*Conversations chrétiennes*. Entretien III.) L'on ne peut, observe là même Malebranche, rien démontrer de la véritable religion, ni de la véritable morale, si l'on ne connaît pas les fins de Dieu dans la création et dans la conservation de notre être. « La connaissance des causes finales n'est pas nécessaire dans la physique dont parle ton philosophe ; mais elle est

absolument nécessaire dans la Religion. Si c'était trop présumer de soi-même que d'assurer que Dieu n'a pas fait les esprits pour les corps, que Dieu veut être mérité avant que d'être possédé, que Dieu a fait le monde présent pour le monde futur, tu vois bien que toute la Religion serait renversée... Personne n'est entré dans le secret des conseils de Dieu. Cela est vrai en ce sens que personne n'y peut trouver à redire, que personne n'en peut connaître le détail. Mais cela n'est pas vrai en ce sens qu'on ne peut rien savoir des desseins de mon Père. Est-ce présumer de soi-même que d'assurer que Dieu a mis les yeux en haut de la tête dans le dessein qu'on vît de loin ? Y a-t-il de la témérité à juger que Dieu a placé dans la bouche des dents afin de broyer les fruits et les rendre plus propres à la nourriture du corps ? Cela est si évident, que c'est plutôt une témérité fort ridicule que d'assurer que c'est le hasard qui arrange de cette sorte les parties du corps humain. » (*Méditations chrétiennes*. Entretien XI.) Ainsi Malebranche n'élimine pas purement et simplement la considération des causes finales, mais cette considération ne l'empêche pas de reconnaître les droits entiers de l'explication mécaniste en physique.

Pour lui, il pose la question d'une façon plus profonde. Est-il possible, demande-t-il, que les seules lois du mouvement puissent ajuster ensemble, et par rapport à certaines fins, un nombre presque infini de parties organisées qui sont ce qu'on appelle un animal ou une plante ? Que l'on puisse prétendre que la formation des tourbillons s'explique par les seules lois du mouvement, Dieu ne jouant ici que le rôle de moteur, c'est acceptable à la rigueur ; mais il n'en est pas de même de la formation des corps organisés, lesquels contiennent une infinité de parties dépendant les unes des autres par rapport à des fins particulières. Le problème de la finalité est nettement posé par

l'organisation et la vie. Tout au plus peut-on croire que les lois générales des mouvements suffisent pour développer et faire croître les parties des corps organisés ; mais on ne peut se persuader qu'elles puissent former jamais une machine si composée. Est-ce à dire que les lois du mouvement soient en quelque sorte abrogées ? Nullement. Mais Dieu prévoit tous les effets possibles que peut produire, en vertu de ces mêmes lois, une direction imprimée primitivement à la matière, et c'est la prescience de ces effets qui lui a fait imprimer une direction capable de produire les effets les plus féconds et les plus admirables. Au surplus, si l'on considère la façon dont se propagent les êtres vivants, on peut dire que les premiers vivants contiennent tous les autres. Malebranche professe la théorie de l'emboîtement des gormes. Dieu, par la première impression du mouvement qu'il a communiqué à la matière l'a si sagement divisée qu'il a formé tout d'un coup les animaux et les plantes pour tous les siècles. (*X et XI Entretiens sur la Métaphysique.*) La finalité n'est donc pas une exclusion, même partielle, mais une *préordination* du mécanisme. Il y a simplement, à l'origine, intervention d'une intelligence parfaite. Entre l'infinité des effets possibles du mécanisme, Dieu a choisi celui qui était conforme à sa sagesse, et qui, par cela même, conciliait la plus grande perfection des œuvres avec la plus grande simplicité des voies. Mais l'explication mécaniste subsiste. Si elle n'est pas la raison première des déterminations qu'a reçues la matière à l'origine, elle intervient immédiatement après et rend compte de tout le développement consécutif à la création. On peut donc dire que, pour Malebranche, le mécanisme est simplement suspendu et subordonné à l'action première d'une sagesse élective qui opère un libre choix entre les différentes espèces de combinaisons pouvant résulter du mécanisme. En

dernière analyse, Malebranche est donc également opposé et à ce genre de conception finaliste qui fait intervenir des volontés particulières, et à cette autre conception qui, à la façon de Leibniz, place dans la nature même des aspirations et des tendances vers des fins

CHAPITRE XII

LA DOCTRINE DES CAUSES OCCASIONNELLES.

La philosophie de Malebranche est représentée généralement comme contenue dans deux grandes doctrines : la doctrine de la vision en Dieu et la doctrine des causes occasionnelles. Ces deux doctrines paraissent d'ailleurs étroitement liées entre elles par le principe que Dieu seul est cause et que par conséquent dans l'ordre de la connaissance les esprits ne pourraient rien connaître par eux-mêmes sans la lumière que Dieu leur communique. Il pourrait sembler par là que la doctrine de la vision en Dieu est une application de la doctrine plus générale des causes occasionnelles et qu'un exposé rigoureux eût dû commencer par celle-ci. Cependant il faut remarquer que la doctrine des Idées, ainsi que la théorie des attributs divins, contribuent à donner sa forme propre et une partie de ses arguments à l'occasionalisme de Malebranche. Il faut observer en outre que, tandis que l'occasionalisme dans ses thèses générales est commun à Malebranche

et à d'autres cartésiens, la doctrine de la vision en Dieu avec le sens qu'il lui donne et les problèmes qu'il la charge de résoudre lui appartient en propre. Et là-dessus, au reste, les ouvrages de Malebranche nous fournissent une indication précieuse et décisive. Dans la *Recherche de la Vérité*, la doctrine des causes occasionnelles, bien qu'elle soit çà et là indiquée directement ou par allusion, mais toujours très sommairement dans les premiers livres, n'est cependant développée très explicitement que dans le chapitre III de la deuxième partie du Sixième livre. Il en résulte que les lecteurs du premier volume qui contenait les trois premiers livres, pouvaient fort bien n'avoir pas aperçu le moins du monde l'occasionalisme de Malebranche. Or ils se trouvaient déjà mis en possession de la doctrine des idées par ce qu'ils avaient lu de l'ouvrage. Ainsi, dans la *Recherche*, l'exposé de la vision en Dieu est antécédent à la théorie des causes occasionnelles. Il en est de même dans les *Entretiens sur la Métaphysique*, qui offrent l'exposé le plus large et le plus systématique de la philosophie de Malebranche. Dès le début, ces *Entretiens* nous font entrer de plain pied dans la doctrine des Idées et pourtant c'est seulement dans le septième *Entretien* qu'ils traitent de l'« inefficace » des créatures.

Pour exposer la doctrine des causes occasionnelles il y a donc lieu de se référer d'abord à la 2^e partie du Livre VI de la *Recherche de la Vérité* où elle est pour la première fois explicitement développée par Malebranche. Ce dernier y signale comme l'erreur la plus dangereuse de la philosophie des anciens le fait d'admettre dans les corps des entités distinctes de la matière. Par là, on porte atteinte tout à la fois à la vérité scientifique et à la vérité religieuse. Car, entraîné bientôt à considérer les corps comme les véritables ou les principales causes des effets que l'on voit arriver, on finit

par voir en eux quelque chose de divin et par en faire des sortes de divinités. Le principe qu'il importe avant tout de faire prévaloir est « qu'il n'y a qu'une vraie cause parce qu'il n'y a qu'un vrai Dieu », et que cette vraie cause n'est autre que Dieu lui-même. « La nature ou la force de chaque chose n'est que la volonté de Dieu ; » et « toutes les causes naturelles ne sont point de véritables causes, mais seulement des causes occasionnelles. » (*Recherche*. Livre VI. Deuxième partie. Ch. III.)

Que Dieu seul soit cause, c'est ce qui résulte déjà avec évidence pour Malebranche du seul examen de l'idée de cause. « Une cause véritable est une cause entre laquelle et son effet l'esprit aperçoit une liaison nécessaire... Or il n'y a que l'Être infiniment parfait entre la volonté duquel et les effets l'esprit aperçoit une liaison nécessaire. Il n'y a donc que Dieu qui soit véritable cause. » (*Ibidem*.) Entendons du reste par là que la liaison n'est nécessaire que tout autant que la volonté de Dieu s'est librement décidée à créer ; nous connaissons, quand les créatures existent, que leur existence ne peut s'expliquer que par le décret divin, et nous pouvons rechercher selon quelle raison et suivant quelle voie s'est manifesté ce décret. Mais la volonté même de ce décret est en elle-même radicalement libre et arbitraire, de telle sorte qu'elle nous est incompréhensible comme l'est aussi la puissance qui l'exécute. Aussi Malebranche a-t-il pu dire ailleurs : « Même si tu crois que Dieu fait ce qu'il veut, ce n'est point que tu voies clairement qu'il y a une liaison nécessaire entre la volonté de Dieu et les effets, puisque tu ne sais pas même ce que c'est que la volonté de Dieu. Mais c'est qu'il est évident que Dieu ne serait pas tout-puissant, si ses volontés absolues demeuraient inefficaces. » (*Méditations chrétiennes*, IX, 2.) Du rapprochement de ces textes il paraît résulter que pour Malebranche la

cause véritable ne peut être qu'une cause libre ; que la nécessité de la liaison qui rattache l'effet à la cause ne porte que sur l'effet *supposé existant* sans pouvoir déterminer l'action de la cause elle-même ; qu'au surplus si nous devons, l'effet existant, admettre que la cause a agi pour le produire, nous sommes d'ailleurs incapables de comprendre la puissance par laquelle la cause engendre et conserve l'effet. « C'est par la puissance infinie de Dieu que les créatures reçoivent leur existence. Tu voudrais bien comprendre comment la volonté de mon Père a tant d'efficace qu'elle donne et conserve l'être à toutes choses. Mais c'est en vain que tu te tourmentes pour le savoir... Tu me consultes sur la puissance de Dieu ; consulte-moi sur sa sagesse, si tu veux que je te satisfasse maintenant. Je ne donne point aux hommes d'idée distincte qui corresponde au mot de puissance ou d'efficace. » (*Méditations chrétiennes*, IX, 2.) Ni l'existence en elle-même, ni le pouvoir efficace d'agir ou de produire ne sauraient dériver des idées, ni s'y ramener. Et plus notre connaissance des choses sera claire et distincte, plus elle exclura toute notion de puissance ; car, si cette notion est vraie de Dieu, tout en étant incompréhensible, outre qu'elle ne peut être appliquée aux créatures que par impiété et sacrilège, elle est radicalement inintelligible : elle introduit dans de prétendues explications l'élément le plus obscur et le plus confus qui puisse être.

Cela résulte encore de l'examen des doctrines qui ont soutenu de diverses façons l'efficace des causes secondes, et ici Malebranche vise spécialement des scolastiques tels que Ruvio, Fonseca et Suarez. (Cf. XV^e *Éclaircissement*). Leur essentiel défaut, c'est de s'en fier là-dessus au témoignage des sens et d'y sacrifier la consultation de la raison. Quand ces philosophes prétendent que, sans l'efficace des causes secondes, on ne pourrait distinguer les êtres vivants

des choses qui ne vivent point, puisque les êtres vivants n'auraient plus de principe intérieur de leurs actions, ils oublient que, en tout état de cause, les mêmes différences sensibles subsisteraient et que ce sont eux qui devraient fournir aux cartésiens une idée claire de ce qu'ils appellent la vie des bêtes. Or il est possible de prouver que le principe de la vie d'un chien n'est pas fort différent de celui du mouvement d'une montre. Quand ces mêmes philosophes soutiennent que l'efficace des causes secondes peut seule expliquer les différentes vertus ou propriétés des corps ; que sans elle, par exemple, le feu pourrait rafraîchir comme l'eau ; que la nature d'aucune chose ne serait fixe et arrêtée, ils ne prennent point garde que les propriétés que possède un corps en vertu des lois de la communication des mouvements tiennent leur fixité, d'ailleurs relative, de ces lois elle-mêmes, sans qu'il soit nécessaire de supposer ces propriétés irrévocablement préformées dans de certaines natures et produites par elles. Quand encore ils prétendent que si les corps n'avaient point une certaine nature ou force pour agir, que si Dieu faisait toutes choses, il n'y aurait rien que de surnaturel même dans les effets les plus ordinaires, ils ne font pas attention qu'ils sont dupes d'une expression comme celle de *nature*, à laquelle Aristote et ses partisans ont fait correspondre une pure chimère. Car la distinction du naturel et du surnaturel, en ce qu'elle a de théologiquement fondé, peut se fort bien entendre, si par effets naturels on veut dire ceux qui sont des suites des lois générales que Dieu a établies pour la production et la conservation de toutes choses, et par effets surnaturels ceux qui ne dépendent pas de ces lois. (XV^e *Éclaircissement*).

Que maintenant il y ait eu des théologiens pour contester, contre les plus certaines déclarations de l'Écriture, qu'il y ait un concours divin nécessaire,

pour admettre en conséquence que les causes secondes font toutes choses par une puissance que Dieu leur a donnée en les créant, sans s'en mêler ensuite davantage, on ne peut que leur opposer le sens et l'esprit de la Religion Chrétienne. Quant aux théologiens qui, plus en accord avec l'Écriture, soutiennent la nécessité d'un concours immédiat de Dieu, et prétendent que Dieu fait tout en toutes choses par la même action que celle des créatures, quelque expédient qu'ils adoptent pour expliquer que l'efficace qui produit les effets vient de la cause seconde aussi bien que de la cause première, comment pourraient-ils faire clairement comprendre que, dans une action où collaborent Dieu et la créature, Dieu ait besoin du concours de la créature et que sa puissance ne soit pas par elle-même suffisante ? (*Ibidem.*) Dieu n'a pas besoin d'instruments pour agir ; il suffit qu'il veuille une chose pour qu'elle soit ; sa puissance est sa volonté, et communiquer sa puissance, c'est communiquer l'efficace de sa volonté. Si, lorsque un homme remue son bras, il paraît faire concourir sa volonté avec la volonté de Dieu, cependant il n'y a que la volonté de Dieu qui soit la cause du mouvement du bras, parcequ'il n'y a de liaison nécessaire qu'entre la volonté de Dieu et le mouvement du bras. (*Recherche. Livre VI. Deuxième partie. Chapitre III.*)

La force du sentiment religieux qui pousse ainsi Malebranche à concentrer en Dieu toute causalité et toute puissance est soutenue encore par le besoin de satisfaire à la règle cartésienne de la clarté et de la distinction des idées. Des vertus, des forces, des facultés, qui constituent toutes des entités mal définies, sont des principes d'explication directement opposés à cette règle, et ce qui y est opposé par dessus tout, c'est cette conception d'une Nature douée de spontanéité et de puissance d'action telle que

l'a admise Aristote par déférence aux impressions sensibles. (XV^e *Éclaircissement*.) Tout le naturalisme, tout le vitalisme, tout l'animisme et tout le finalisme immanent impliqués dans la philosophie d'Aristote sont repoussés et condamnés par Malebranche. En conséquence Malebranche combat la philosophie scolastique qui s'inspire de ces conceptions comme étant opposée aux conditions de la connaissance vraie, de la connaissance par idées claires et distinctes ; il répudie de même le syncrétisme des théologiens qui prétend rapprocher Dieu et les créatures par l'idée confuse d'une alliance entre la volonté de Dieu et la volonté des créatures.

Mais quels sont les arguments philosophiques auxquels on peut faire directement appel pour établir la doctrine de l'occasionalisme ? Pour faire apparaître ces arguments il faut examiner les trois questions qu'embrasse le problème envisagé. Ces trois questions, on peut les formuler ainsi : 1^o Les corps peuvent-ils agir par eux-mêmes ? 2^o Les esprits peuvent-ils agir par eux-mêmes ? 3^o Les corps et les esprits peuvent-ils agir par une vertu résultant de leur union ?

1^o On juge que les corps se meuvent les uns les autres parce qu'un corps n'est jamais choqué sans être mù. Mais c'est là une conclusion précipitée que l'on tire d'une pure apparence. La liaison constante n'implique pas nécessairement la causalité. Le choc des corps peut être nécessaire en conséquence de l'ordre de la nature afin que les mouvements se communiquent sans qu'on ait pour cela le droit de conclure qu'il existe dans les corps une force mouvante qui leur appartienne en propre. On humanise les corps en les concevant comme doués de cette force. En contemplant l'archétype des corps, c'est-à dire l'étendue intelligible, on s'aperçoit bien que les corps peuvent être remués, mais on voit bien aussi qu'ils ne peuvent se

remuer d'eux-mêmes. Car supposons qu'on leur attribue une telle faculté ? Comment s'exercera-t-elle ? De quel côté ira cette chaise ? Selon quel degré de vitesse ? Quand s'avisera-t-elle de se remuer ? Ne voit-on pas que, en mettant en elle un principe de mouvement, on lui prête des puissances dans le genre de celles que nous nous attribuons à nous-même ? Pour Malebranche, il demeure acquis que, dans les êtres créés, il y a incompatibilité radicale entre la notion de facultés actives et la notion de loi. — Mais si les corps n'ont pas le pouvoir de produire leurs mouvements, n'ont-ils pas le pouvoir de transmettre efficacement le mouvement qu'ils ont reçu ? Il semble bien qu'il faille l'admettre. Car supposons un corps A qui soit mù et qui rencontre dans son mouvement un corps B. Ou A rejaillira ou il ne rejaillira pas. S'il rejaillit, voilà un effet nouveau dont B sera la cause. S'il ne rejaillit pas, ce sera pis, car voilà une force détruite ou du moins sans action. — Tout cela est très vrai, mais ne prouve nullement que l'action partagée entre les deux corps qui se choquent soit une action qui leur appartienne. L'impénétrabilité des corps, qui est cause que cette action est ainsi partagée, n'est pas cause efficace. C'est simplement une cause *occasionnelle*, c'est à dire une circonstance qui fournit à Dieu l'*occasion* de diversifier son action sans rien changer dans sa conduite. — Remontons d'ailleurs au principe ; il y a contradiction qu'un corps ne soit ni en repos ni en mouvement. Tout corps est en repos quand il a le même rapport de distance avec les autres ; il est en mouvement quand ce rapport change sans cesse. Or il est évident que tout corps change ou ne change pas de rapport de distance : il n'y a pas de milieu. D'autre part, comme c'est la volonté de Dieu qui donne l'existence aux corps et à toutes les créatures, si cette volonté venait à cesser, les corps et les créatures cesse-

raient d'être. C'est donc cette même volonté qui met les corps en repos ou en mouvement, puisque c'est elle qui leur donne l'être, et qu'ils ne peuvent exister qu'ils ne soient en repos ou en mouvement. — Mais, dira-t-on, que Dieu, quand il crée un corps, doive le mettre en repos ou en mouvement, soit ; mais l'instant de la création passé, les corps s'arrangent au hasard. — L'instant de la création passé, voilà précisément l'expression qu'on n'a pas le droit d'employer ! L'instant de la création ne passe jamais. Il ne faut pas juger de l'œuvre de Dieu comme de l'œuvre de l'homme qui subsiste indépendamment de son auteur, comme la maison qui demeure même lorsque l'architecte est mort. L'univers étant tiré du néant dépend si fort de la cause universelle qu'il retomberait nécessairement dans le néant si Dieu cessait de vouloir qu'il existe. La conservation des créatures n'est de la part de Dieu que leur création continuée.

Ceci étant, Dieu ne peut vouloir, par exemple, que ce fauteuil existe et par cette volonté le conserver ou le créer qu'il ne le place là ou ailleurs. Donc il y a contradiction qu'un corps en puisse remuer un autre ; il y a contradiction que vous puissiez remuer votre fauteuil ; il y a contradiction que tous les anges et les démons joints ensemble puissent ébranler un fétu. En effet, nulle puissance, si grande qu'on l'imagine, ne peut surmonter ni égaler celle de Dieu. Or il y a contradiction que Dieu veuille que ce fauteuil soit, sans qu'il veuille qu'il soit quelque part et que par sa volonté il ne l'y crée et l'y conserve. Donc nulle puissance ne peut le transporter où Dieu ne le transporte pas, ni le fixer où Dieu ne le fixe pas, si ce n'est que Dieu accommode l'efficace de son action à l'action inefficace de ses créatures. La force mouvante d'un corps n'est que l'efficace de la volonté de Dieu, qui le conserve successivement en divers lieux : il n'y a que le

Créateur des corps qui puisse en être le moteur.

2° Les esprits ne peuvent pas agir par eux-mêmes. Les esprits sont dans la même impuissance que les corps : de même que ce n'est pas l'étendue qui se transforme d'elle-même en mouvement, ce n'est pas l'entendement qui de lui-même peut produire des idées. Descartes d'ailleurs l'a montré : l'entendement est passif. Mais ce n'est pas l'entendement seul qui a besoin d'être éclairé, c'est la volonté aussi qui a besoin d'être déterminée par Dieu. En même temps qu'il est la lumière de notre entendement, Dieu est la puissance de notre volonté. On peut reconnaître à l'homme, si l'on y tient, le pouvoir de détourner vers d'autres objets les inclinations par lesquelles Dieu l'attire à lui. Mais, à le bien prendre, qu'est donc ce pouvoir, sinon une impuissance ? Concluons donc que les esprits à leur tour ne sont que les causes occasionnelles de leurs impressions et de leurs actes.

3° Ne sera-t-on pas du moins autorisé à dire que les corps et les esprits peuvent agir par une vertu résultant de leur union ? Prenons bien garde d'abord que les termes généraux dans lesquels cette question est posée nous font sortir du domaine des idées claires et distinctes. Ils évoquent une conception où l'on n'aperçoit qu'obscurité et confusion. Et c'est précisément l'examen du fait apparent de l'union de l'âme et du corps qui amène Malebranche à développer sa conception de l'impuissance causale des êtres finis et à proscrire cette sorte de qualité occulte à l'intervention de laquelle on voudrait faire appel. Sans doute, à consulter les apparences, il semble qu'il n'y ait rien à quoi nous soyons plus étroitement unis que notre corps. Au moindre contact que subit ce corps, notre âme est affectée, et c'est par notre corps que nous sommes en communication avec tous les objets qui nous environnent. Comment ne sera-t-on pas

tenté d'admettre une influence du corps sur l'âme et réciproquement ? — Mais que l'on soumette cette conception commune à l'épreuve des idées claires. Rien qu'en consultant l'idée de l'étendue qui représente les corps, on jugera par cette seule idée si les corps peuvent avoir d'autre propriété que la faculté passive de recevoir diverses figures et divers mouvements. Puis donc que toutes les propriétés de l'étendue ne peuvent consister que dans des rapports de distance, il n'est pas possible que les corps agissent sur les esprits. — Mais ne pourraient-ils pas agir par une puissance qui résulterait de leur union avec les esprits ? — Dans cette dernière hypothèse on recourt à une conception qui ne se peut ramener à aucune idée claire. Quelle est donc cette modalité que recevraient les corps par circonstance et qui ne serait ni mouvement ni figure ? Et quel principe plus indéterminé que celui de l'union de l'âme et du corps que l'on fait intervenir là où l'on ne peut plus expliquer ? — En réalité il peut bien nous plaire d'imaginer que nous pouvons par nous-mêmes remuer notre bras. Mais ce n'est là en effet qu'une pure imagination. Car, pour remuer notre bras, il faut avoir des esprits animaux et les envoyer par de certains nerfs vers de certains muscles pour enfler et raccourcir ces muscles. Or supposer que nous pouvons par nous-mêmes accomplir ces opérations, c'est admettre que nous pouvons avoir et que nous avons en fait la connaissance de ce que sont les esprits animaux, de la raison pour laquelle ils choisissent certains canaux des nerfs entre un million d'autres, de la façon dont ils se répandent dans certains muscles en écartant tous les obstacles juste pour produire le mouvement voulu. Eh bien ! cette connaissance qui serait nécessaire dans l'hypothèse où nous serions les auteurs véritables du mouvement de notre bras, elle est en réalité

si peu nécessaire qu'un paysan ou un joueur de gobelets remue son bras aussi savamment que le plus habile des anatomistes. — Ce qui nous trompe, c'est que, pour remuer notre bras, il ne suffit pas de le vouloir ; il faut encore faire quelque effort, et nous imaginons que cet effort, dont nous avons le sentiment intérieur, est la cause véritable du mouvement qui le suit, parce que ce mouvement est fort et violent à proportion de la grandeur de notre effort. Mais autre chose est effort, autre chose efficace. Cet effort n'est qu'une modification ou un sentiment de l'âme, qui doit précisément nous faire comprendre notre faiblesse tout en nous donnant un sentiment obscur et confus de notre force, c'est-à-dire de la possibilité de la réalisation de nos volontés pratiques. Mais cette réalisation n'est possible que par l'efficace divine agissant selon certaines lois générales. En eux-mêmes nos efforts ne diffèrent de nos autres volontés pratiques que par les sentiments pénibles qui dans ce cas accompagnent ces dernières. L'âme les sent à l'occasion d'états corporels, par exemple lorsqu'il y a très peu d'esprits animaux dans le corps ou lorsque les chairs des muscles sont incommodées par le travail. (*Recherche*. Livre VI. Deuxième partie. Chapitre III. — XV^e *Éclaircissement*. — *Méditations chrétiennes*, VI, 11 — 14). — Donc nonobstant nos illusions sur l'union de l'âme et du corps, nous serions comme morts et sans mouvement si Dieu n'accordait pas ses volontés avec les nôtres, ses volontés toujours efficaces avec nos désirs toujours impuissants. Dieu a voulu que mon bras fût remué dans l'instant que je le voudrais moi-même. Sa volonté est immuable comme elle est efficace : voilà d'où je tire ma puissance et mes facultés. Et voilà en quel sens on peut parler de l'union de l'âme et du corps. Ce n'est que la réciprocation mutuelle de nos modalités, appuyée sur le fondement

inébranlable des décrets divins ; décrets qui par leur efficace me communiquent la puissance que j'ai sur mon corps et par lui sur quelques autres ; décrets qui par leur immutabilité m'unissent d'une manière durable à mon corps et par lui à mes amis, à mes biens, à tout ce qui m'environne. Dieu a lié ensemble tous ses ouvrages ; non pas qu'il ait produit en eux des entités liantes ; mais parce que, sans les revêtir d'ailleurs de qualités efficaces, il les a subordonnés les uns aux autres par des lois établies par sa sagesse connaissante. Il n'y a donc qu'une cause qui soit cause : c'est Dieu.

*
**

Ainsi, au regard de Malebranche, toute action est en Dieu et par Dieu : c'est là la conception qui inspire sa philosophie tout entière. Descartes avait admis la pluralité des substances et des causes ; Malebranche admet la pluralité des substances et l'unité de cause ; Spinoza admettra tout ensemble l'unité de substance et de cause. Mais, si Malebranche sépare ainsi, lorsqu'il s'agit des créatures, l'idée de substance et l'idée de cause, c'est qu'au fond il rapproche le plus possible l'existence substantielle de l'existence purement modale. La substance créée, c'est pour lui seulement la faculté de recevoir l'action de Dieu ; c'est la potentialité pure que détermine nécessairement la volonté éternelle de Dieu. Cette reconnaissance de notre dépendance à l'égard de Dieu, c'est l'idée que l'efficacité de la cause ne peut se trouver que dans la création et que la création ne saurait être sans impertinence attribuée à un autre être qu'à Dieu. Il faut donc voir dans cette doctrine un acte d'humilité chrétienne ; mais il faut y voir aussi un acte de critique philosophique et scientifique. Et c'est pourquoi la phi-

losophie moderne, dans ses deux grandes directions, rationaliste d'une part et empirique de l'autre, accepte pour son compte la conclusion de Malebranche. Appliquée aux choses créées, la notion de causalité exprime essentiellement et exclusivement pour les rationalistes une connexion logique et pour les empiriques une succession constante. Et ainsi l'idée de puissance productrice, l'idée d'efficace, pour parler le langage de Malebranche, est de plus en plus exclue de la science de la nature.

Du fait que Dieu seul est véritablement cause, suit-il que le recours à la causalité divine soit autorisé pour l'explication des effets particuliers ? Nullement. Dans le monde créé il n'existe à proprement parler que des effets : mais il y a lieu de distinguer entre les effets particuliers et les effets généraux. Voici un linge qui se sèche lorsqu'on l'expose au feu : c'est un effet particulier. L'expliquerai-je en disant que Dieu le veut ainsi ? Ce serait une explication absolument vaine, puisqu'elle assignerait une Cause universelle à un effet particulier et qu'elle ne contiendrait rien de propre à cet effet. Je dois dire plutôt que les petites parties du feu ou du bois agité, venant heurter contre le linge, communiquent leur mouvement aux parties de l'eau qui y sont et les détachent du linge ; ainsi j'aurai fourni la cause particulière d'un effet particulier ; cette cause particulière n'étant d'ailleurs qu'une cause occasionnelle. Mais si l'on demande d'où vient que les parties du bois agitent celles de l'eau ou généralement que les corps communiquent leur mouvement à ceux qu'ils rencontrent, comme la communication des mouvements est un effet général dont tous les autres dépendent, je dois alors recourir à la Cause universelle, et non à des facultés ou à des qualités particulières. Il en est de même quand je veux expliquer comment, d'une façon générale, à

des changements de situation ou de figure dans les fibres du cerveau correspondent des pensées nouvelles dans un esprit : car il n'y a que la Cause universelle qui puisse, par l'établissement de lois, lier des choses qui n'ont point entre elles de rapport nécessaire. (XV^e *Éclaircissement*. — *Conversations chrétiennes*. Entretien III. — *Traité de la Nature et de la Grâce*. Second Discours. Première Partie. Art II. Additions).

Mais précisément parce que les effets particuliers dépendent d'un effet général et que cet effet général est réglé par des lois conformes à la sagesse divine, c'est-à-dire en somme conformes au principe de la simplicité des voies, il en résulte que la volonté et l'action de Dieu ne sont point indéterminées et que tous les effets qu'elles produisent ont un rapport défini à un ordre certain. Si les êtres créés ne sont pas causes, au sens plein et fort du mot, ils sont toutefois des causes occasionnelles, et ce serait trahir la pensée de Malebranche que de considérer cette dernière notion uniquement sous son aspect négatif ou privatif. C'est en effet l'existence de causes occasionnelles dans l'univers créé qui y rend possible un enchaînement régulier. « Car afin que la cause générale agisse par des lois ou par des volontés générales, et que son action soit réglée, constante et uniforme, il est absolument nécessaire qu'il y ait quelque cause *occasionnelle* qui *détermine* l'efficace de ces lois, et qui serve à les établir. Si le choc des corps ou quelque autre chose de semblable, ne déterminait l'efficace des lois générales de la communication des mouvements, il serait nécessaire que Dieu mût les corps par des volontés particulières. Les lois de l'union de l'âme et du corps ne sont rendues efficaces que par les changements qui arrivent dans l'une ou dans l'autre de ces deux substances. Car, si Dieu faisait sentir à

l'âme la douleur d'une piqûre, sans que le corps fût piqué, ou sans qu'il arrivât au cerveau la même chose que si le corps était piqué, il n'agirait point par les lois générales de l'union de l'âme et du corps, mais par une volonté particulière ». (*Traité de la Nature et la Grâce*. Second Discours. Première partie. Article III). « L'efficace de la volonté de Dieu doit être déterminée par l'action de quelque cause occasionnelle ». (*Méditations chrétiennes*, XIII, 7). « Dieu ne communique sa puissance aux créatures qu'en les établissant causes occasionnelles pour produire certains effets, en conséquence des lois qu'il se fait pour exécuter ses desseins d'une manière uniforme et constante, par les voies les plus simples, les plus dignes de sa sagesse et de ses autres attributs ». (*Méditations chrétiennes*. V, 17).

Ainsi, quand Dieu forme et conserve le monde purement matériel par les lois générales de la communication des mouvements, il tire des corps mêmes les causes occasionnelles qui déterminent ces lois; car c'est le choc des corps qui détermine l'efficace de ces lois. Un corps n'est jamais mù s'il n'a été choqué par un autre; un corps est toujours mù lorsqu'il est choqué. Ce qui donne à la généralité des lois un contenu réel, c'est l'« enchainement des causes », ces causes fussent-elles dites occasionnelles. D'un côté, l'occasionalisme de Malebranche, en ce qu'il a de négatif, garantit à la loi sa valeur, puisque la loi ne nécessite pas le recours à quelque faculté ou vertu occulte qui viendrait en heurter ou en troubler l'application. D'autre part, en ce qu'il a de positif, il est une condition de l'efficacité de la loi, puisque, sans des modalités capables de se lier ou de se répondre, la loi n'aurait rien à quoi appliquer sa généralité.

« Sans cause occasionnelle, dit catégoriquement Malebranche, il ne peut y avoir de loi générale ».

(*Entretiens sur la Métaphysique*. X, 16). Et il déclare même que « c'est le choc des corps qui est la cause occasionnelle des lois des communications des mouvements ». Ces lois résultent de la prescience par Dieu de tous les effets possibles du choc des corps et du choix des effets formant, en rapport avec la plus grande simplicité des voies, le plus bel ouvrage. Elles sont donc relatives d'une part à la sagesse divine, mais d'autre part au caractère des modalités dont elles doivent régler l'enchaînement. Telle est donc la signification et tel est le rôle des lois de la nature chez Malebranche. Elles sont pour la sagesse divine des moyens : elles ne s'identifient donc pas avec elle. Malgré leur généralité, elles n'en ont pas le caractère de nécessité absolue. Elles restent subalternes ; elles sont arbitraires à l'origine comme le monde lui-même ; elles ne commencent qu'avec le monde et elles ne sont ce qu'elles sont que pour rendre la conduite de Dieu uniforme par rapport à son ouvrage. En tout cas, c'est sur l'existence des causes occasionnelles que se fondent dans le monde la régularité de l'action de Dieu et le cours ordinaire de sa Providence.

Les lois générales de cette action et de cette providence divine sont les suivantes :

1^o Les lois générales des communications des mouvements, desquelles lois le choc des corps est la cause naturelle ou occasionnelle. C'est par l'établissement de ces lois que Dieu a communiqué au soleil la puissance d'éclairer, au feu celle de brûler et ainsi des autres vertus qu'ont les corps pour agir les uns sur les autres.

2^o Les lois de l'union de l'âme et du corps, dont les modalités sont réciproquement causes occasionnelles de leurs changements. C'est par ces lois que j'ai la puissance de parler, de sentir, d'imaginer, que les objets ont par mes organes le pouvoir de me toucher

et de m'ébranler, que je suis uni au reste du monde.

3^o Les lois de l'union de l'âme avec Dieu, avec la substance intelligible de la raison universelle, desquelles lois notre attention est la cause occasionnelle. C'est par ces lois que l'esprit a le pouvoir de penser à ce qu'il veut et de découvrir la vérité.

Il n'y a que ces trois sortes de lois que la raison et l'expérience nous apprennent. Mais l'autorité de l'Écriture nous en fait connaître encore deux autres :

1^o Les lois générales qui donnent aux gens bons et mauvais pouvoir sur les corps, substances inférieures à leur propre nature : lois dont les causes occasionnelles sont les désirs pratiques.

2^o Les lois par lesquelles Jésus-Christ a reçu la souveraine puissance, non seulement sur les corps, mais encore sur les esprits, pour la distribution, non seulement des biens temporels, mais encore de la grâce intérieure : lois dont les causes occasionnelles sont les divers mouvements de l'âme sainte de Jésus.

★
★★

D'où vient donc l'occasionalisme de Malebranche ? Quelle en est la nature propre ? Quelle portée précise doit-on lui attribuer ?

L'influence de saint Augustin, qui avait conduit Malebranche à la doctrine des idées, selon laquelle Dieu seul nous éclaire et nous ne sommes pas à nous-mêmes notre lumière, le conduit du même coup, — mais indirectement, — à l'occasionalisme ; — indirectement, car, bien que Malebranche fasse effort pour invoquer sur ce point aussi l'autorité de saint Augustin, il reconnaît que saint Augustin parle plus d'une fois là-dessus selon les préjugés communs. Aussi est-ce la philosophie de Descartes qui a été certainement la source la plus directe de son occasionalisme.

Le premier élément de la philosophie cartésienne qui devait incliner Malebranche vers l'occasionalisme était la théorie de la création continuée, qu'il a adoptée sans réserve. Assurément cette théorie peut être considérée à certains égards comme traditionnelle. Mais Descartes y avait insisté fortement et il avait fini par l'amener à une formule beaucoup plus entière, beaucoup plus radicale que celles que lui livrait la tradition. Pour Descartes la création n'est pas un acte d'un instant ; elle ne passe pas ; elle dure toujours. La conservation n'est qu'une création continuée et la conservation ainsi ramenée à la création place les êtres dans une dépendance perpétuelle et très étroite de Dieu. Conservation et création expriment une même volonté toujours suivie des mêmes effets.— D'autre part cette théorie se trouvait liée chez Descartes par une connexion logique avec l'idée qu'il se faisait de la matière ; idée selon laquelle il n'y a dans la matière, pour la constituer essentiellement, que l'étendue et la mobilité, donc aucune faculté en puissance.— Au surplus, en admettant que Dieu est la première cause du mouvement et que chaque chose demeure en l'état où elle est pendant que rien ne change cet état (*Principes de Philosophie*. II. art. 36, 37), Descartes conduisait, selon Malebranche, en dépit de l'interprétation de certains cartésiens, à cette conséquence que les corps ne se meuvent point véritablement les uns les autres. — Et enfin, par l'effet même de son dualisme, Descartes n'avait pu expliquer que d'une façon peu satisfaisante l'union de l'âme et du corps. Dans un article de l'*Année philosophique* (XV^e année, 1904) sur l'union de l'âme et du corps d'après Descartes, M. Hamelin a bien montré que, sous le nom de l'union de l'âme et du corps, Descartes avait restauré une de ces entités demi-matérielles, demi-spirituelles, qu'il avait justement dénoncées chez

les scolastiques et que sa façon de rapprocher l'âme et le corps par la théorie scolastique de l'unité de composition était logiquement incompatible avec son dualisme. — L'occasionalisme était donc non point la lettre à coup sûr, mais bien l'esprit véritable du cartésianisme.

Il n'est donc point surprenant que plusieurs des continuateurs de Descartes aient développé sa pensée dans ce sens. Chez ces disciples aussi bien que chez Malebranche, l'occasionalisme nous apparaît comme directement lié à l'interprétation du cartésianisme ou comme dérivant de thèses dont le cartésianisme est la source. — C'est ainsi qu'on trouve l'occasionalisme d'abord dans le médecin Louis de la Forge qui nous a laissé un *Traité de l'esprit de l'homme, de ses facultés et fonctions et de son union avec le corps*. Il admet que Dieu est la cause première, universelle et totale du mouvement, mais que cependant les corps et les esprits sont les causes particulières des différents mouvements « en déterminant et en obligeant la cause première à appliquer sa force et sa vertu motrice sur des corps sur qui elle ne l'aurait pas exercée sans eux ». — Mais il semble bien que le premier occasionnaliste complet ait été Cordemoy, comme l'a établi Stein dans un article qui a pour titre *Genesis des Occasionalismus*. Cordemoy avait posé que « ce ne peut être que le même esprit qui a commencé de mouvoir les corps qui continue de les mouvoir » ; qu'aucun de ces corps ne peut véritablement en mouvoir un autre et que nos volontés ne peuvent pas davantage produire de nouveaux mouvements. (*Dissertations physiques sur le Discernement du corps et de l'âme.*) On dit qu'un corps agit sur un autre quand à son occasion cet autre corps commence d'être arrangé ou mû autrement qu'il ne l'était auparavant. « Notre volonté est une occasion à la puissance qui meut déjà un corps d'en

diriger le mouvement vers un certain côté répondant à notre pensée ». Il est donc tout naturel que Malebranche renvoie à Cordemoy pour appuyer sa doctrine. — On trouverait aussi l'occasionalisme en Hollande chez un philosophe considérable qui s'appelle Geulincx et qui nous a laissé cette formule si remarquablement conforme à la théorie de Malebranche. *Impossibile est ut is faciat qui nescit quomodo fiat*. Pour lui, l'union de l'âme et du corps consiste uniquement en ceci qu'il plaît à Dieu d'agir d'un côté sur l'esprit, de l'autre sur le corps d'une façon correspondante. Il y a donc une intervention directe de Dieu, et les lois selon lesquelles se produit cette intervention ne résultent pas de la nature des esprits et des corps comme chez Spinoza, mais ont été instituées par le Créateur. Dieu ne conserve selon ces lois le mouvement qu'il a produit qu'en le produisant continuellement. — Enfin il serait facile de relever entre l'occasionalisme et l'harmonie préétablie de Leibniz des rapports beaucoup plus réels et beaucoup plus importants que Leibniz lui-même n'a consenti à le reconnaître.

Comme nous l'avons déjà insinué précédemment par quelques indications historiques, la doctrine de Malebranche sur l'occasionalisme inaugure en réalité la critique moderne si importante de la notion de cause. Si la causalité suppose une puissance de production se transmettant de la cause à l'effet selon un rapport dont la nécessité s'aperçoit, — et c'est là pour Malebranche la notion vraie et authentique de la cause, — Dieu seul peut être cause, car les êtres finis n'ont pas par eux-mêmes de puissance qu'ils puissent se transmettre, et le mouvement comme l'activité qu'il y a en eux ne dérivent pas d'eux-mêmes, ne peuvent dériver que de Dieu. Dans son application aux êtres créés, la notion de causalité n'est pas une idée claire donnant lieu à une connais-

sance évidente ; elle ne peut le devenir qu'en éliminant toute nécessité de liaison fondée sur l'idée de puissance, pour ne garder que la suite ou la correspondance des modalités selon des lois générales, qu'en ne traitant les êtres créés et leurs manières d'être que comme des causes occasionnelles. Ainsi donc, ramener l'explication du monde donné aux lois générales de l'enchaînement et de la correspondance des modalités des êtres : voilà l'idéal scientifique que nous propose Malebranche puisque aussi bien tout pouvoir efficace reste réservé à Dieu et est au surplus incompréhensible en soi. Hume aussi, dans sa critique de l'idée de cause, s'appliquera à montrer que l'idée d'action efficace par laquelle on la détermine est une fiction ; et le rapprochement même que l'on peut faire entre certaines lignes de la Section XIV de la troisième partie du premier livre de son *Traité de la Nature humaine* (Traduction Pillon, p. 210) et certaines lignes du XV^e *Éclaircissement* (Édition Bouillier, p. 437) montre que Hume a écrit en ayant Malebranche sous les yeux. A dire vrai, dans ce passage même, comme aussi dans le septième de ses *Essais philosophiques*, il critique Malebranche. Sans doute Hume a recours à des moyens de contrôle et de critique empiriques : il se demande à quelle *impression* se rapporte l'idée de pouvoir, et il ne trouve cette impression ni dans les sens, ni dans la conscience. Malebranche au contraire ne juge point cette idée applicable à la connaissance du monde créé parce qu'elle se rapporte à l'incompréhensible volonté divine. Il n'en demeure pas moins vrai que Hume paraît avoir beaucoup retenu de la critique de Malebranche, soit pour dénoncer l'illusion qui nous porte à supposer une force ou un pouvoir là où nous ne saisissons en fait qu'une conjonction d'événements, soit pour faire voir en conséquence que le sentiment d'un pouvoir exercé

par notre volonté sur notre corps est erroné puisqu'il devrait être accompagné d'une connaissance que nous n'avons pas de ses moyens d'action. Mais si les conclusions finales des deux philosophes s'opposent respectivement en ce que Malebranche garde comme idéal la connaissance mathématique et tente de fournir une explication rationnelle des lois du mouvement, tandis que Hume exclut toute forme de liaison rationnelle pour s'en remettre aux successions constantes, il reste malgré tout que l'un et l'autre ont successivement envisagé le problème de la causalité naturelle comme étant avant tout le problème d'un certain ordre de relations d'où sont bannis des éléments ontologiques incompréhensibles. Pour ce qui est du monde donné, ils ont tous deux soutenu le principe que la cause absolue, la cause en soi est inapplicable. Ils ont substitué l'idée de la cause-relation à l'idée de la cause-puissance efficace. Ils ont donc ramené la causalité à un simple rapport ; et si à cet égard Hume a pu, avec des tendances d'ailleurs différentes, procéder réellement de Malebranche, de Hume sur ce sujet même, avec des tendances non moins différentes, procédera le philosophe qui sera amené à poser le problème essentiel de sa philosophie par l'examen de la nature de la relation causale. De Malebranche à Hume, de Hume à Kant, le lien de dépendance est trop apparent pour pouvoir être révoqué en doute. Et Malebranche garde le mérite d'avoir été un initiateur.

CHAPITRE XIII

LES INCLINATIONS ET LES PASSIONS.

Comme Dieu seul est la cause véritable de notre être ; comme Dieu seul est la cause de nos connaissances ; comme Dieu seul est la cause de nos sentiments ; comme Dieu seul est la cause des mouvements de notre corps, — il est également seul la cause des mouvements de notre volonté. L'âme n'est volonté que parce qu'elle est capable de recevoir des inclinations et que parce qu'en réalité Dieu lui imprime un mouvement continu, de même que la matière n'est mue que parce qu'elle est mobile et que Dieu lui imprime un mouvement selon certaines lois. — En toute rigueur, on peut concevoir un esprit sans volonté, comme l'on peut concevoir un corps sans mouvement. Mais il est plus conforme à la sagesse divine que les corps aient des mouvements et les esprits des inclinations.

En fait la volonté humaine sera donc sujette à des mouvements qui lui imprimeront une certaine manière

d'être et de se conduire. Et ces mouvements seront de deux sortes : les uns constitueront ce que l'on peut appeler proprement des inclinations, et les autres donneront naissance à ce qu'il convient de nommer les passions. En somme, sous la dénomination d'*inclinations* et de *passions*, Malebranche étudie ce qu'il appelle dans un sens très général la *volonté humaine*, c'est-à-dire l'amour qui nous porte vers certains objets en même temps que les mouvements de l'âme qui sont déterminés par cet amour.

Ce sont les inclinations qui devront être considérées en premier lieu, car ce sont des impressions de l'âme qui n'ont pas de rapport avec le corps, et c'est d'elles que dérivent les passions, lesquelles nous disposent à aimer notre corps et ce qui peut être utile à la conservation de notre corps.



Et d'abord, comment connaître les inclinations ? Il semble que pour cela il doive suffire de nous consulter nous-mêmes et de discerner par le sentiment intérieur les tendances que nous avons naturellement. Mais cette méthode ne serait sûre et ne serait même applicable que si nos tendances n'étaient pas déréglées : or la foi et la raison s'accordent pour nous apprendre qu'elles le sont. C'est pourquoi il ne faut pas essayer de connaître par l'observation directe nos inclinations telles qu'elles sont naturellement en nous. Il faut donc les déduire, et cette déduction ne se peut faire que par la considération des attributs de Dieu.

Dieu ne peut avoir d'autre fin principale de ses opérations que lui-même, parce qu'il ne peut pas errer en mettant sa dernière fin dans des êtres qui ne renferment pas toute sorte de biens. Mais, au-dessous de cette fin principale qui est lui-même, il

peut avoir une autre fin subordonnée qui est la conservation des êtres créés, parce que, créés par lui, ces êtres participent de sa bonté. Or les inclinations naturelles répondent précisément à cette seconde fin : ce sont les impressions continuelles dans les créatures de la volonté de Celui qui leur a donné l'être et qui les conserve dans l'être. Ces inclinations ne pourront donc avoir pour fin principale que Dieu même et pour fin seconde que la conservation de l'être en qui elle se trouve. L'amour de Dieu pour lui-même étant leur raison et leur fondement ne saurait manquer d'être leur objet suprême. C'est en effet l'amour du bien en général qui constitue notre volonté et qui est le principe de nos amours particuliers. Par conséquent il ne faut pas s'imaginer que, en ce qu'elle a de positif, la puissance que nous avons d'aimer ou de vouloir vienne ou dépende de nous. Ce qui dépend de nous, c'est la puissance de mal aimer ou plutôt de bien aimer ce que nous ne devons point aimer. Aussi, même dans ces égarements auxquels elle est exposée, notre volonté apporte cet amour de Dieu qui fait qu'elle est capable d'aimer en général. « Car quoique le péché ait corrompu toutes choses, il ne les a pas détruites. Quoique nos inclinations naturelles n'aient pas toujours Dieu pour fin par le choix libre de notre volonté, elles ont toujours Dieu pour fin dans l'institution de la nature : car Dieu qui les produit et qui les conserve en nous ne les produit et ne les conserve que pour lui. Tous les pécheurs tendent à Dieu par l'impression qu'ils reçoivent de Dieu quoiqu'ils s'en éloignent par l'erreur et l'égarement de leur esprit. » (*Recherche. Liv. IV.*) Le mal n'est pas l'absence, il est la dépravation de l'amour divin. « Pour aimer le mal, il faut aimer le bien ; car on ne peut aimer le mal que parce qu'on le regarde comme un bien, que par l'impression naturelle qu'on a pour le bien. » (*Traité de Morale. I.*

Chap. III.) Remarque profonde et qui demande à être retenue pour l'intelligence de toute la suite de la doctrine morale de Malebranche. A ses yeux, de même que les hommes ne sont capables de sensations et d'imaginations que parce qu'ils sont capables de pures intellctions, de même ils ne sont capables d'un amour dérégulé et sensible que parce qu'ils sont capables d'un amour spirituel et pur.

Ce sont donc nos inclinations naturelles qui sont à l'origine de tous nos désirs et de toutes nos aversions. En elles-mêmes elles sont les mouvements de l'âme qui nous sont communs avec les pures intelligences : ce sont des impressions de l'auteur de la nature qui nous portent principalement à l'aimer comme souverain bien et à aimer notre prochain par rapport à lui. Elles sont sans relation avec le corps.

Ici se présente d'elle-même la question du rapport de nos inclinations avec la liberté. Mais nous devons réserver l'examen du problème de la liberté chez Malebranche. Il nous suffira pour l'instant de constater que Malebranche fait intervenir la liberté dans les inclinations pour y jouer un double rôle : — 1^o « étant libres, nous pouvons déterminer, et nous déterminons en effet à des biens particuliers, et par conséquent à de faux biens, le bon amour que Dieu ne cesse point d'imprimer en nous tant qu'il ne cesse point de nous conserver » ; (*Recherche*. Liv. IV. Chap. 1.) — 2^o « c'est de cette inclination pour le bien en général que nous avons la force de suspendre notre consentement à l'égard des biens particuliers qui ne remplissent pas l'âme entièrement. » (*Ibidem*.)

Il y a trois sortes générales d'inclinations ; 1^o l'inclination pour le bien en général, laquelle, à vrai dire, est le principe de toutes nos inclinations naturelles ; 2^o l'inclination que nous avons pour la conservation de notre être ; 3^o l'inclination que nous avons pour les

autres créatures, qui sont utiles ou à nous-mêmes ou à ceux que nous aimons. — Ce sont surtout les erreurs auxquelles donnent lieu ces différentes inclinations que Malebranche s'applique à étudier. Si ces inclinations restaient à l'état pur, elles ne pourraient pas être erronées. Si elles sont ou si elles deviennent erronées, c'est que le corps influe sur elles. On doit néanmoins persister à distinguer les inclinations des passions, parce que, dans le cas des inclinations, le corps n'intervient qu'indirectement à titre de cause ou de fin, tandis que les passions proprement dites s'éveillent directement à l'occasion des mouvements extraordinaires des esprits animaux et du sang. (*Recherche*. Liv. V. Chap. 1.)

1^o L'inclination pour le bien en général est le principe de l'inquiétude de notre volonté : car cette vaste capacité qu'a la volonté pour le bien en général et par suite pour tous les biens qui sont compris en lui ne peut être remplie par les choses que l'esprit lui représente et cependant ce mouvement continuél que Dieu lui imprime vers le bien ne peut s'arrêter. Ainsi la volonté oblige l'esprit à se représenter toutes sortes d'objets : l'esprit se les représente ; mais l'âme ne les goûte pas, ou, si elle les goûte, elle ne s'en contente pas. Tout ce qui est fini peut un moment détourner notre amour, mais ne peut le fixer. De là cette agitation et cette inquiétude perpétuelle de la volonté qui nous poussent de plus en plus à la recherche du nouveau et de l'extraordinaire, nouveau et extraordinaire qui apparaîtra d'ailleurs aussi décevant que les choses communes et familières. — Il est en outre évident que la volonté n'applique l'entendement qu'à des objets qui ont quelque rapport avec nous et qu'elle nous fait négliger les autres ; qu'elle ne permet pas à l'entendement de se fixer longtemps même sur les objets qui un moment nous plaisent ; qu'elle fait

donc courir l'entendement d'objet en objet et rend ainsi impossibles cette attention et cette application qu'exige la découverte des vérités abstraites. — Mais d'autre part, en poursuivant ainsi le bien qu'elle n'atteint pas ou qu'elle n'atteint qu'imparfaitement, la volonté stimule la curiosité, et en soi-même la curiosité, qui est naturelle et nécessaire, peut être salutaire. « Il vaut infiniment mieux chercher avec inquiétude la vérité et le bonheur qu'on ne possède pas que de demeurer dans un faux repos en se contentant du mensonge et des faux biens dont on se repaît ordinairement. Les hommes ne doivent pas être insensibles à la vérité et à leur bonheur ; le nouveau et l'extraordinaire les doit donc réveiller, et il y a une curiosité qui leur doit être permise, ou plutôt qui leur doit être recommandée. » (*Recherche*. Livre V. Chapitre III). Mais la curiosité, précisément pour être salutaire, doit se renfermer dans de certaines bornes. Trois règles doivent servir à la modérer. — La première est que les hommes ne doivent point aimer la nouveauté dans les choses de la foi qui ne sont point soumises à la raison. « On trouve assez souvent des esprits de deux humeurs bien différentes : les uns veulent toujours croire aveuglément ; les autres veulent toujours voir évidemment... » Il est rare de trouver des personnes à égale distance de ces deux excès, qui ne cherchent pas d'évidence dans les choses de la foi ou qui n'admettent pas des opinions fausses touchant les choses de la nature « par une déférence indiscrete et par une basse soumission d'esprit. » (*Ibidem*). Et Malebranche fait entendre de nouvelles protestations contre l'autorité en matière de philosophie et de science, et tout spécialement contre l'autorité d'Aristote. — La seconde règle, c'est que la nouveauté ne doit jamais nous servir de raison pour croire que les choses sont véritables. On ne doit pas mépriser les choses nou-

velles, mais il faut les examiner avec soin : il ne faut pas surtout, par lassitude des anciennes opinions qui n'ont pas satisfait, estimer d'avance que les nouvelles satisferont nécessairement. — La troisième règle, c'est qu'il ne faut pas se laisser flatter d'une espérance de bonheur et de science, laquelle s'augmentant peu à peu à proportion de notre passion et de nos désirs se changerait à la fin en fausse assurance : la nouveauté des objets de notre connaissance et de notre volonté ne doit pas nous laisser présumer un entier contentement. Voilà pourquoi il faut savoir renoncer à l'examen de questions vraisemblablement insolubles ou dépourvues d'intérêt, c'est-à-dire de tout autre intérêt que celui de notre amour-propre à paraître très informés.

2° La seconde inclination naturelle se divise en amour de l'être ou de la grandeur et en amour du bien-être ou du plaisir. — Par l'amour de la grandeur ou de la perfection de notre être, nous affectons la puissance, l'élévation, l'indépendance ; « nous désirons en quelque manière d'avoir l'être nécessaire ; nous voulons en un sens être comme des dieux. » (*Recherche*. Livre V. Chapitre v.) Par là nous voulons nous assurer la prééminence et l'autorité sur les autres : et les moyens sont la vertu, la science, les dignités, les richesses. Mais en dehors même de l'inégale valeur de ces moyens, il y a des principes de corruption qui tiennent à ce que nous prétendons peut-être moins les avoir que paraître les avoir. Et ici Malebranche cite la maxime suivante de La Rochefoucauld : « La vertu n'irait pas loin si la vanité ne lui tenait compagnie. » (*Ibidem*. Chapitre vi.) A coup sûr la vertu, quand elle est sincère, est moins sujette à illusion ; mais il arrive qu'elle inspire un mépris irréfléchi et sans fondement des sciences ; or il y a des sciences qui, comme la métaphysique ou la

science de l'homme et la science de la nature, sont très utiles pour la véritable vertu et la véritable piété. « La connaissance de la cause universelle ou de l'existence d'un Dieu est absolument nécessaire, puisque même la certitude de la foi dépend de la connaissance que la raison donne de l'existence d'un Dieu... La science de l'homme ou de soi-même est une science qu'on ne peut raisonnablement mépriser... et l'on peut dire que si un homme grossier et stupide est infiniment au-dessus de la matière parce qu'il sait qu'il est, et que la matière ne le sait pas, ceux qui connaissent l'homme sont beaucoup au-dessus des personnes grossières et stupides, parce qu'ils savent ce qu'ils sont et que les autres ne le savent point... On ne peut guère se passer d'avoir au moins une teinture grossière et une connaissance générale des mathématiques et de la nature. On doit avoir appris ces sciences dès sa jeunesse. Elles détachent l'esprit des choses sensibles et elles l'empêchent de devenir mou et efféminé; elles sont assez d'usage dans la vie; elles nous portent même à Dieu, la connaissance de la nature le faisant par elle-même, et celle des mathématiques par le dégoût qu'elle nous inspire pour les fausses impressions de nos sens... Ainsi ce ne sont pas les personnes d'une véritable et solide piété qui condamnent ordinairement ce qu'ils n'entendent pas : ce sont plutôt les superstitieux et les hypocrites. » (*Ibidem.* Chapitre vi.) Donc le désir de savoir est en lui-même juste et bienfaisant; mais il se corrompt par la recherche de connaissances inutiles et extraordinaires destinées à communiquer une fausse grandeur et une fausse autorité. Pourquoi lire des livres écrits dans des langues étrangères, obscures et corrompues, écrits par des auteurs sans goût et sans intelligence, si ce n'est qu'en sachant les langues orientales, on doit paraître plus grand que ceux

qui les ignorent? Pourquoi dresser des tables sans fin des moindres phénomènes astronomiques? « Quand un homme se met en tête de devenir savant et que l'esprit de polymathie commence à l'agiter, il n'examine guère quelles sont les sciences qui lui sont le plus nécessaires, soit pour se conduire en honnête homme, soit pour perfectionner sa raison; il regarde seulement ceux qui passent pour savants dans le monde et ce qu'il y a en eux qui les rend considérables. » Malebranche abonde en considérations vives et piquantes contre les pédants, les érudits, et il considère que les méchants livres sont de méchantes actions qui échappent malheureusement à toute juridiction. « C'est pourquoi l'on ne doit jamais espérer que la république des lettres soit mieux réglée que les autres républiques puisque ce sont des hommes qui la composent. Il est même très à propos, afin que l'on puisse se délivrer de l'erreur, qu'il y ait plus de liberté dans la république des lettres que dans les autres où la nouveauté est toujours fort dangereuse; car ce serait nous confirmer dans les erreurs où nous sommes que de vouloir ôter la liberté aux gens d'étude, et que de condamner sans discernement toutes les nouveautés. » (*Ibidem*. Chapitre viii.) Les dignités et les richesses, aussi bien que la vertu et les sciences, nous élèvent au dessus des autres hommes; mais il n'y a pas lieu d'en tenir autant de compte, car elles occupent trop l'esprit de celui qui les possède pour qu'il reste capable de l'attention et du désintéressement nécessaires à la recherche de la vérité. — La grandeur et l'indépendance ne consistent d'ordinaire que dans le rapport que nous avons avec les choses qui nous environnent. Mais les plaisirs sont dans l'âme même et la rendent à ce qu'il semble directement heureuse. « Cet amour du bien-être est plus fort en nous que l'amour de l'être;

et l'amour-propre nous fait désirer quelquefois le non-être, parce que nous n'avons pas le bien-être. » (*Ibidem.* Chapitre v.) Quoi qu'en aient dit les Stoïques, qui sont « un peu visionnaires, — et les visionnaires sont véhéments », — le plaisir est toujours un bien et la douleur toujours un mal; mais il n'est pas toujours avantageux de jouir du plaisir et il est quelquefois avantageux de souffrir la douleur. L'erreur fondamentale consiste à croire que ce sont les objets extérieurs qui nous causent du plaisir: en réalité le corps ne peut agir sur l'esprit, et ce n'est pas l'âme non plus qui produit son plaisir et sa douleur, car sans cela elle se serait créée complètement heureuse. Il n'y a que Dieu qui puisse nous faire sentir le plaisir et la douleur. Il en résulte que le plaisir et la douleur ne doivent être régulièrement liés qu'à l'action bonne ou mauvaise. Mais la vérité de ce principe et de cette institution est perpétuellement méconnue par l'homme. L'homme ayant éprouvé du plaisir à l'occasion de la perception ou de l'usage de certains objets considère ces objets comme aimables et il provoque Dieu à produire en lui, en vertu des lois de l'union de l'âme et du corps, des plaisirs pour des actions inutiles ou criminelles, en sorte que, depuis le péché, il n'est plus de plaisir sensible entièrement innocent. D'ailleurs l'amour du plaisir suffit pour nous empêcher de découvrir la vérité. Car on ne voit la vérité que lorsqu'on voit les choses comme elles sont: or la recherche du plaisir nous porte à considérer les choses telles qu'elles sont en nous, c'est-à-dire selon qu'elles nous frappent et nous touchent. C'est ce goût du plaisir qui fait que pour nous la peine est toujours grande d'avoir à sortir de nous-mêmes, c'est-à-dire de nos sentiments, pour entrer en rapport avec Dieu, c'est-à-dire avec la Raison dans laquelle nous découvrons les idées pures des choses.

3^o La troisième inclination naturelle est celle que nous avons pour ceux avec qui nous vivons et pour les objets qui nous environnent. Parce que Dieu aime tous ses ouvrages, il nous a liés de telle manière avec tout ce qui nous entoure, et principalement avec les êtres de même espèce que nous, que leurs maux nous affligent naturellement, que leur joie nous réjouit, que leur grandeur ou leur abaissement semble augmenter ou diminuer notre être propre. Tenant à toutes choses, nous nous réjouissons de leur grandeur et de leur étendue : l'homme a une secrète satisfaction de faire partie de l'infini, « parce que, tout petit qu'il est en lui-même, il lui semble qu'il devienne comme infini en se répandant dans les êtres infinis qui l'environnent. » (*Recherche*. Livre IV. Chapitre XIII.) Mais la plus forte union naturelle que Dieu ait mise entre nous et ses ouvrages est celle qui nous lie aux hommes avec lesquels nous vivons. Dieu nous a commandé de les aimer comme d'autres nous-mêmes, et, afin que l'amour de choix par lequel nous les aimons soit ferme et constant, il le soutient et le fortifie sans cesse par un amour naturel qu'il imprime en nous. De là ces liens invisibles qui, même à notre insu, nous rattachent à nos semblables. C'est par là que les inclinations qui en elles-mêmes sont le plus opposées à la société y deviennent le plus utiles lorsqu'elles sont modérées. C'est ainsi que le désir de la grandeur, sans contrepoids, tendrait à la dissolution des sociétés : mais il est tempéré, par l'ordre de la nature de façon à susciter l'émulation, le courage, le dévouement. Il arrive souvent que, en travaillant à leurs intérêts, les hommes travaillent pour leur pays. A défaut de la charité et de l'amour de l'ordre, ce sont la politesse, l'indulgence, la condescendance qui corrigent les manifestations des instincts trop rudes. Il faut seulement éviter de tromper nos amis

par de fausses louanges et combattre en nous l'esprit de flatterie qui n'est qu'une forme de la lâcheté ou de l'égoïsme.

Telles sont les inclinations que, à raison de leur caractère spirituel, il importait d'étudier en premier lieu, puisque c'est de ces inclinations que naissent en général les passions.



Les passions que nous avons à examiner maintenant sont bien, à leur principe, des mouvements de l'âme en tant précisément qu'elles sont fondées sur les inclinations. Mais, comme nous l'avons dit, les passions nous portent à aimer notre corps, et c'est en tant que rapportées au corps qu'elles sont proprement des passions.

L'union du corps avec l'âme va donc jouer ici un rôle prépondérant. « Les sens, l'imagination et les passions vont toujours de compagnie... Par les passions je n'entends point les sens qui les produisent, ni l'imagination qui les excite et qui les entretient. J'entends le mouvement de l'âme et des esprits causé par les sens et par l'imagination, et qui agit à son tour sur la cause qui les produit : car tout cela n'est qu'une circulation continuelle de sentiments et de mouvements qui s'entretiennent et se reproduisent... ». (*Traité de Morale*. Première partie. Chapitre XIII.) « L'homme n'étant point un esprit pur, il est impossible qu'il ait quelque inclination toute pure sans mélange de quelque passion petite ou grande. Ainsi l'amour de la vérité, de la justice, de la vertu, de Dieu même, est toujours accompagné de quelques mouvements d'esprits qui rendent cet amour sensible, quoiqu'on ne s'en aperçoive pas à cause que l'on a presque toujours d'autres sentiments vifs, de même

que la connaissance des choses spirituelles est toujours accompagnée de quelques traces du cerveau qui rendent cette connaissance plus vive, mais d'ordinaire plus confuse... Ainsi nous pouvons dire que nous sommes unis d'une manière sensible non seulement à toutes les choses qui ont rapport à la conservation de la vie, mais encore aux choses spirituelles auxquelles l'esprit est uni immédiatement par lui-même... Nous prenons toujours quelque intérêt dans les vérités même les plus abstraites lorsque nous les connaissons, parce qu'au moins il y a ce rapport entre elles et notre esprit que nous les connaissons. Elles sont nôtres, pour ainsi dire, par notre connaissance. » (*Ibidem.*)

L'union de l'âme avec les choses sensibles n'est pas d'une égale étendue ni d'une égale force chez tous les hommes. Il faut d'abord qu'il y ait les idées de ces choses, et telles et telles idées peuvent, faute de connaissance, manquer à certains hommes. En outre, l'union de l'âme avec les objets sensibles que l'on a vus et que l'on a goûtés est plus forte que l'union avec ceux que l'on a seulement imaginés et dont on a seulement entendu parler. D'autre part, cette union n'est pas aussi forte chez ceux qui la combattent en s'attachant aux biens de l'esprit que chez ceux qui suivent les mouvements déréglés de leurs passions. Enfin cette union varie suivant les âges, les conditions, les emplois, les dispositions d'esprit.

Dans les passions (sauf dans l'admiration qui est une passion imparfaite) il y a sept choses à distinguer.

1^o L'esprit commence par porter un jugement sur un objet, d'où une vue, soit confuse, soit distincte, du rapport que cet objet a avec nous. Nous supposons dès lors que cet objet renferme un bien dont il nous semble que quelqu'un veut nous priver.

2^o Ce premier jugement est suivi d'une détermina-

tion actuelle du mouvement de la volonté vers l'objet jugé bon. En effet il fait passer l'âme soit du mouvement indéterminé qui la portait vers le bien en général, soit du mouvement déterminé qui la portait vers un autre objet particulier au mouvement déterminé qui la porte vers l'objet nouveau. L'âme s'approche de cet objet par son amour. « Elle jugeait que cet objet était un bien par une raison abstraite et qui ne la touchait pas ; mais elle en demeure convaincue par l'efficace du sentiment : et plus ce sentiment est vif, plus elle s'attache au bien qui semble le produire. » (*Recherche*. Livre V. Chapitre III.) A ce point de vue, il n'y a pas de différence entre les mouvements d'amour et les mouvements de haine. Car « on ne hait que parce que l'on aime, et le mal qui est hors de nous n'est jugé mal que par rapport au bien dont il nous prive. Ainsi, le mal étant considéré comme la privation du bien, fuir le mal c'est fuir la privation du bien, c'est-à-dire tendre vers le bien. » (*Ibidem*). On peut citer comme exemple l'augmentation du mouvement de la volonté d'un certain homme vers le bien dont son ennemi réel ou imaginaire veut empêcher qu'il obtienne la possession ; « et cette augmentation est d'autant plus grande que l'opposition qu'on lui veut faire lui paraît plus forte. »

3^e En suite de cette détermination vient le sentiment proprement dit : sentiment d'amour, d'aversion, de désir, de joie ou de tristesse. Si nous prenons pour exemple la haine, nous verrons que, tandis que le mouvement de la haine se ramenait à un mouvement d'amour, le sentiment de la haine diffère du sentiment d'amour. « Les mouvements sont des actions de la volonté ; les sentiments sont des modifications de l'esprit. Les mouvements de la volonté sont les causes naturelles des sentiments de l'esprit, et ces sentiments de l'esprit entretiennent à leur tour les mou-

vements de la volonté dans leur détermination. » Par exemple le sentiment de la haine dans l'homme qui l'éprouve est une suite naturelle du mouvement qui s'est excité dans sa volonté à la vue du mal, et ce mouvement de la volonté est ensuite entretenu par le sentiment dont il est cause.

4^o Il se produit maintenant une nouvelle détermination du cours des esprits animaux et du sang vers les parties extérieures du corps et vers les viscères. La plupart des esprits sont poussés dans les muscles des bras, des jambes, du visage et de toutes les parties extérieures du corps, afin de le mettre dans la disposition propre à la passion qui domine, et de lui donner la contenance et le mouvement nécessaires pour l'acquisition du bien ou la fuite du mal; les autres esprits animaux vont vers le cœur, les poumons, le foie, la rate, afin de pousser ces parties à fournir le plus rapidement possible les esprits animaux indispensables pour conserver le corps dans l'action extraordinaire où il doit être, ou pour l'acquisition du bien ou pour la fuite du mal. Pour régler le cours des esprits, il y a des nerfs qui environnent les artères, aussi bien celles qui montent au cerveau que celles qui conduisent le sang à toutes les autres parties du corps. Si l'ébranlement du cerveau qui accompagne la vue inopinée de quelque circonstance nouvelle resserre les artères qui portent le sang au cerveau en dilatant les artères qui vont aux autres parties du corps, alors la tête est vide de sang, la pâleur se peint sur le visage, le corps est saisi de faiblesse et de tremblement. Si c'est l'inverse qui se produit, c'est-à-dire si ce sont les artères situées dans les membres qui sont resserrées, alors la tête se trouve remplie de sang et le visage devient tout rouge. Théorie très intéressante dans son principe et même on peut dire théorie très féconde. Lange, dans son livre sur les émotions, y signale une vue de

génie et le pressentiment déjà très net des théories qui font des troubles circulatoires le plus essentiel des phénomènes physiques qui constituent l'émotion. Traduite en un langage moderne, la pensée de Malebranche signifie que toute impression émotionnelle forte détermine l'augmentation de l'innervation vaso-motrice et par conséquent la constriction de certaines artères. Il en résulte pratiquement que, par l'expression de son visage et par les mouvements de son corps, l'homme prend l'attitude qui lui permet d'empêcher l'action de son ennemi et d'entrer en possession du bien qu'il convoite.

5° Le cinquième élément qui intervient dans le développement de la passion est l'émotion sensible de l'âme qui se sent agitée par le débordement inopiné des esprits animaux : c'est par là que l'âme prend part à ce qui touche le corps. L'émotion de l'âme augmente dans la même proportion que le mouvement des esprits animaux. Ce qu'il importe de noter, c'est que cette émotion n'est pas différente du mouvement de l'âme qui suit immédiatement la vue intellectuelle du bien et qui constitue la seconde particularité de la passion que nous avons indiquée plus haut. Elle est seulement plus forte et plus vive que le mouvement en question, parce que, en raison de l'agitation du corps, la vue du bien est devenue plus sensible. Le deuxième élément de la passion représentait une idée en quelque sorte décorporalisée : le cinquième élément nous montre la même idée renforcée par la donnée corporelle.

6° Nous arrivons ainsi à ce que l'on peut appeler le sentiment de la passion : sentiment d'amour, d'aversion, de désir, de joie ou de tristesse. Et la même remarque s'impose que pour l'élément qui précède ; car ce sentiment n'est pas différent de celui dont nous avons parlé dans la troisième division de notre énumération. Il est tout simplement devenu plus vif par le

fait que le corps s'y trouve associé et y prend une grande part.

7° Enfin tout se termine dans un certain sentiment de joie, ou plutôt de douceur intérieure, qui témoigne à l'âme qu'elle est dans l'état où elle doit être par rapport à l'objet qu'elle considère. C'est ce sentiment de satisfaction, c'est cette douceur qui rend nos passions agréables et qui nous porte à y consentir et à nous y abandonner.

Malebranche conclut : « Toutes ces choses que nous venons de dire se rencontrent dans toutes les passions, si ce n'est lorsqu'elles s'excitent par des sentiments confus, et que l'esprit n'aperçoit point de bien ni de mal qui les puisse causer ; car alors il est évident que les trois premières choses ne s'y rencontrent point. » (*Recherche*. Livre V. Chapitre III.)



Ceci posé, comment peut-on distinguer et classer les passions ? Tous les hommes ont les mêmes inclinations naturelles qui n'ont point de rapport au corps. Ils ont aussi toutes celles qui ont rapport au corps et que nous avons appelées passions, lorsque leur corps est parfaitement disposé. Mais les divers tempéraments des corps et leurs changements fréquents sont cause qu'il y a une variété infinie dans les passions particulières. Ajoutez à la diversité de la constitution des corps la diversité qui vient des objets des passions, et alors vous comprenez qu'il est impossible de juger par ce que l'un sent de ce que l'autre doit sentir. C'est ainsi que l'amour du plaisir étant une inclination naturelle est général chez tous les hommes. Mais tous ne trouvent pas du plaisir dans les mêmes choses. Les passions générales, comme le désir, la joie, la tristesse, tiennent le milieu entre les inclinations naturelles et les

passions particulières. Pour les passions particulières, les retrouver dans le détail est impossible. Mais ce qui est possible, c'est, au lieu de les dénombrer dans leurs objets, de les expliquer par les rapports que ces objets ont avec nous. Or la nature de ces rapports ne varie pas à l'infini. C'est ainsi que l'amour et l'aversion sont les passions mères. Et elles n'engendrent en somme que trois passions générales : le désir quand le bien est possible ; la joie quand le bien est présent ou quand le mal est passé ; la tristesse quand le mal est présent ou quand le bien est absent. Au fond les passions particulières ne sont jamais composées que de ces trois passions primitives comme données premières. Et elles sont d'autant plus composées que l'idée principale du bien ou du mal qui les excite est accompagnée d'un plus grand nombre d'idées accessoires ou que le bien ou le mal sont plus circonstanciés par rapport à nous. Les lois de la liaison des idées s'appliquent au mélange et à la combinaison des passions ; et, comme la même passion a des degrés infinis, elle peut, en se joignant avec les autres, se combiner en une infinité de manières : de sorte qu'il n'y a peut-être jamais eu deux hommes émus d'une même passion. (*Recherche*. Livre V. Chapitre VII.)

C'est par les différents jugements que l'âme fait des biens et des maux que les trois passions simples, désir, joie, et tristesse, se diversifient et se spécifient. De plus ces passions elles-mêmes peuvent se composer ensemble : non seulement le désir et la joie ou bien le désir et la tristesse se rencontrent ensemble, mais il arrive souvent que la joie et la tristesse se mêlent l'une à l'autre. Ainsi les trois passions primitives peuvent à des degrés divers se composer ensemble. Et les passions ainsi formées peuvent à leur tour se composer avec les jugements. Mais il faut prendre garde que les jugements qui se composent avec les passions sont

bien loin de les déterminer toujours : ce sont plutôt les jugements qui sont déterminés par les passions. Toutes les passions tendent à provoquer des jugements qui les justifient. Le désir nous porte par lui-même à juger avantageusement de son objet, si c'est un désir d'amour, et il nous porte à en juger désavantageusement si c'est un désir d'aversion. Il n'y a point d'objet de nos passions, si vil et si méprisable qu'il soit, que nous ne soyons portés à déclarer bon par un jugement favorable lorsque nous trouvons du plaisir dans sa jouissance. Et nos jugements sont liés aussi à nos états physiques. Ceux qui ont une grande abondance de sang et d'esprits animaux jugent toujours possible la possession des plus grands biens : ils sont naturellement portés à l'espérance. Tels sont les jeunes gens ou les hommes doués d'un tempérament sanguin. Ceux qui souffrent d'une disette évidente d'esprits animaux et de sang aperçoivent partout des difficultés insurmontables et sont voués à une crainte perpétuelle et universelle. Tels sont les mélancoliques et les vieillards. Il faut ajouter que les passions sont tenaces. Non contentes de disposer toujours l'esprit à porter des jugements qui les justifient, elles sont loin d'être indifférentes les unes pour les autres et elles travaillent à se soutenir réciproquement. Ainsi toutes celles qui se peuvent souffrir contribuent fidèlement à leur mutuelle conservation.

*
**

Comment devons-nous nous conduire à l'égard des passions ?

Malebranche observe que certains esprits forts réduits par l'orgueil des passions à la condition des bêtes proposent une théorie renouvelée des Épicuriens. Ils disent que puisqu'il faut aimer le bien et fuir le mal,

et puisque le plaisir est le caractère que la nature a attaché au bien et la douleur le caractère que la nature a attaché au mal, il faut s'abandonner à ses passions puisqu'on y goûte du plaisir et éviter d'y résister puisqu'on en ressentirait de la peine. Il faut uniquement se garder de l'abus, car c'est là seulement que serait le mal. — Malebranche écarte cette doctrine en traitant les raisonnements où elle s'appuie d' « opinions infâmes. »

A l'opposé des Épicuriens nous trouvons les Stoïciens. Mais eux non plus ne résolvent pas la question. Ils se bornent à trancher arbitrairement le nœud des difficultés en niant que le plaisir soit un bien et que la douleur soit un mal. Ils soutiennent que l'homme qui sait ne dépendre que de lui-même ne s'afflige point de la perte de son honneur, de ses biens, de ses amis, de ses parents, de l'exil, des injures, de la maladie, de la mort. — Mais, contester que le plaisir soit un bien et que la douleur soit un mal, c'est philosopher contre l'expérience, car l'expérience nous obligera toujours à nous ranger au sentiment de ceux qui estiment qu'une grande douleur est une grande misère. D'autre part il est déraisonnable de soutenir que les hommes peuvent ne dépendre que d'eux-mêmes et qu'il n'y a qu'à penser à la vertu et à l'indépendance pour être vertueux et indépendant. Car nous sommes unis à tout l'univers et le péché a transformé cette union en dépendance.

Il faut poser en principe et fermement maintenir que le plaisir est bon et que la douleur est mauvaise; que c'est par le plaisir et la douleur que nous connaissons les choses utiles ou nuisibles et qu'en ce sens il est naturel de suivre le mouvement des passions. Ce sont là des vérités qui doivent être admises et retenues, mais il faut bien remarquer qu'elles ne regardent que le corps. Or le bien de notre corps

n'est pas nécessairement notre bien ; il n'est surtout pas tout notre bien. Nous pouvons procurer le bien de notre corps, mais sans nous y attacher. Car notre âme a aussi son bien, savoir ce bien qui seul est au-dessus d'elle, qui seul la conserve et qui seul produit en elle des sentiments de plaisir et de douleur, c'est-à-dire Dieu. C'est ce que les philosophes païens ne comprenaient pas. Mais nous devons reconnaître qu'il serait vain de rechercher notre félicité hors de Dieu.

Il résulte de ces considérations que le mal ne consiste pas à suivre les passions en tant qu'elles sont vraiment utiles à la conservation du corps, mais bien à laisser remplir par elles notre capacité d'amour. Le but qu'il faut chercher à atteindre peut donc se définir ainsi : nous devons essayer d'être les maîtres de nos passions sans entreprendre de les extirper. Car il arrive qu'elles sont des auxiliaires utiles au développement de nos facultés. C'est ainsi que dans notre condition actuelle une passion comme l'admiration peut avoir le grand avantage d'appliquer l'esprit à certains objets et de retenir cette application. Nous voyons tous les jours des esprits qui ne trouvent point de goût à l'étude, bien qu'ils soient convaincus de la convenance qu'il y a pour eux à étudier certaines matières. Mais cette conviction est purement abstraite, et elle ne détermine qu'une volonté de pure raison. Tant que cette volonté de pure raison ne sera pas soutenue par quelque passion, l'étude se fera d'une manière si faible et si languissante que les idées qu'elle mettra en jeu ressembleront à des fantômes qu'on ne fait qu'entrevoir et qui disparaissent en un moment. Mais faites intervenir l'admiration et tout sera changé. L'aide du corps rendra le commandement de la volonté efficace et déterminera une application de l'esprit victorieuse de tous les obstacles.

Mais, si le résultat à obtenir est de gouverner les

passions, comment faudra-t-il s'y prendre pour réussir à s'en rendre maître? Malebranche ne croit pas que la volonté puisse arriver à cette domination par une intervention brusque et par des actes violents. Il faut prendre un biais et user d'adresse pour tâcher de tromper un ennemi qui n'agit souvent que par surprise. Il faut employer des moyens spirituels. On s'appliquera par exemple à se représenter des choses contraires à celles qui excitent et qui entretiennent le mouvement violent des esprits animaux pour faire révulsion, ou bien on s'efforcera à penser à des choses simplement différentes afin de faire diversion. En d'autres termes la loi de la liaison des idées peut nous permettre d'attacher fortement quelque pensée solide ou vraie aux mouvements plus ou moins vifs qui s'excitent en nous de telle sorte que ces mouvements rencontrent là une résistance : et il faut prendre garde que ces pensées nouvelles soient elles-mêmes accompagnées du mouvement des esprits qui est nécessaire pour que leur résistance soit proportionnée. Bref, les procédés qui font que l'esprit s'égare peuvent servir à rétablir ici dans quelque mesure la vérité et le bien. — Mais il ne faut pas non plus se faire illusion : ces liaisons sont difficiles à opérer et à maintenir ; de plus les idées ainsi liées restent accessoires par rapport aux idées principales qui excitent les mouvements des esprits, et ceux-ci peuvent même être assez violents pour ne leur faire aucune place. Si les connaissances claires et évidentes du bien et du mal peuvent exciter quelque passion parce que nos connaissances sont toujours accompagnées de quelque mouvement d'esprit, cependant ces passions sont presque toujours faibles et parfois presque insensibles. Aussi devra-t-on user de la prière et tâcher de se rendre présente à l'esprit quelque vérité si solide et si forte que l'on puisse par ce moyen vaincre les passions les plus violentes.

Ainsi les passions ne sont pas directement et immédiatement soumises à nos volontés. « Rien n'est plus difficile que de les modérer à cause de la perte que nous avons faite par le péché du pouvoir que nous devrions avoir sur notre corps. » Et cependant il faut bien que nous travaillions à les modérer de notre mieux. Malebranche propose six règles pour obtenir ce résultat.

1° Il faut éviter les objets qui excitent les passions et mortifier ses sens. 2° Il faut tenir son imagination dans le respect qu'elle doit à la raison ou faire sans cesse révolusion dans les esprits qui par leur cours entretiennent les traces criminelles. 3° Il faut chercher les moyens de rendre les passions ridicules et méprisables, les éclairer par la lumière, les confronter à l'ordre, en découvrir les suites malheureuses. 4° Il faut éviter de former des desseins ou de s'engager dans une entreprise quand elles sont excitées. 5° Il faut prendre l'habitude de se faire une loi de consulter la Raison en toutes choses, et, lorsqu'on y a manqué par surprise ou autrement, ne pas chercher à se justifier. 6° Il faut travailler à augmenter la force et la liberté de son esprit pour se rendre capable d'attention et savoir suspendre son consentement jusqu'à ce que la vérité l'emporte. (*Traité de Morale. Première partie. Chap. xiii.*)

★
★★

Le simple exposé de cette théorie des inclinations et des passions montre assez que, sur ce point, Malebranche doit beaucoup à Descartes. Descartes voyait dans les passions « des émotions de l'âme... causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits. » Or on a pu voir la place que tiennent les

esprits chez Malebranche dans le jeu des passions. Mais, si Malebranche emprunte à Descartes, il met aussi en avant des vues qui lui sont propres. Telle est principalement la conception des inclinations considérées comme antécédentes aux passions. En cela il a vraiment fait œuvre originale. D'ailleurs, d'une manière plus générale, il a élargi, considérablement les cadres qui lui étaient fournis par Descartes. Il a augmenté beaucoup le trésor des explications psychologiques et morales relatives aux passions. Nous pouvons donc conclure en toute assurance que, dans son ensemble, la théorie des passions développée par Malebranche est plus riche que la théorie des passions proposée par Descartes.

CHAPITRE XIV

LA DOCTRINE DE LA LIBERTÉ.

Pour bien entendre la doctrine de Malebranche sur la liberté, il est important de marquer par les définitions que lui-même a données les rapports de la liberté avec la volonté. « Par ce mot de volonté ou de capacité qu'a l'âme d'aimer différents biens, je prétends désigner l'impression ou le mouvement naturel qui nous porte vers le bien indéterminé et en général ; et par celui de liberté, je n'entends autre chose que la force qu'a l'esprit de détourner cette impression vers les objets qui nous plaisent et faire ainsi que nos inclinations naturelles soient terminées à quelque objet particulier. » (*Recherche*. Livre I. Chapitre 1, n° II). Et voici par un exemple comment ces définitions s'expliquent. Une personne se représente une dignité comme un bien qu'elle peut espérer. Aussitôt sa volonté veut ce bien ; c'est-à-dire que l'impression que l'esprit reçoit sans cesse vers le bien indéterminé et universel le porte vers cette dignité. Mais comme

cette dignité n'est pas le bien universel et ne peut point être considéré comme tel par une vue claire de l'esprit, l'impression que nous avons vers le bien universel n'est pas entièrement arrêtée par ce bien particulier. L'esprit a du mouvement pour aller plus loin et c'est par là qu'il est libre. Sa liberté consiste en ce que, à l'égard de tout bien particulier, il peut suspendre son jugement et son amour. En d'autres termes, « notre volonté est libre signifie que le mouvement de l'âme en général n'est point invincible à l'égard du bien particulier. » (*Traité de la Nature et de la Grâce*. 3^e Discours. Première partie, III.) Ainsi la volonté est antérieure en nous à la liberté, et la liberté n'est autre chose que l'attitude d'esprit que nous prenons dans tel ou tel mouvement de notre volonté, la volonté elle-même consistant essentiellement dans le mouvement naturel qui nous pousse vers le bien en général, vers le bien indéterminé, c'est-à-dire vers Dieu. « Dieu nous a faits et nous conserve pour lui ; il veut que l'on aime tout ce qui est bon ; il est le premier ou plutôt l'unique Moteur. » (1^{er} *Éclaircissement*.)

Mais il semble que cette théorie soit inconciliable avec la liberté humaine ; et, ce qui paraît aggraver la difficulté ou l'impossibilité d'une conciliation, c'est l'existence du péché. « A leur avis, écrit Malebranche, je serai obligé par mon explication de tomber d'accord, ou que l'homme est capable de se donner à soi-même quelque nouvelle modification, ou bien de reconnaître que Dieu est véritablement auteur du péché. » Or voici la position qu'entend maintenir Malebranche : « Dieu fait tout ce qu'il y a de réel dans les mouvements de l'esprit et dans les déterminations de ces mouvements ; et néanmoins il n'est point auteur du péché. » (*Ibidem*.)

D'abord, qu'est-ce qui doit être rapporté sans conteste à l'action de Dieu dans les mouvements de notre

volonté ? Il est certain que l'impression par laquelle Dieu nous pousse vers le bien en général est invincible : nous ne sommes pas libres de désirer ou de ne point désirer d'être heureux. — En outre, Dieu nous présente l'idée d'un bien particulier ou nous en donne le sentiment ; car il n'y a que lui qui nous éclaire. Les corps qui nous environnent ne peuvent point agir sur notre esprit, et nous ne sommes pas notre lumière ni notre félicité à nous-mêmes. — Enfin Dieu nous porte vers ce bien particulier. Car Dieu nous portant vers tout ce qui est bien, c'est une conséquence nécessaire qu'il nous porte vers les biens particuliers, lorsqu'il en produit la perception ou le sentiment dans notre âme.

Mais si Dieu nous porte vers les biens particuliers, il ne nous porte pas vers eux comme il nous porte vers le bien en général par une impression invincible. Comme un bien particulier ne renferme pas tous les biens, nous sentons que nous sommes libres de nous y arrêter ou de ne pas nous y arrêter : en d'autres termes, selon une formule déjà citée de Malebranche, nous avons du mouvement pour aller plus loin. Si donc nous nous reposons dans tel bien particulier, c'est que nous ne faisons pas tout ce que nous avons le pouvoir de faire en vertu de l'impression naturelle que nous avons vers Dieu qui renferme tous les biens. Nous cessons de nous servir jusqu'au bout du mouvement qui nous est donné. « Ce qui fait principalement que nous péchons, c'est que, aimant mieux jouir qu'examiner, à cause du plaisir que nous sentons à jouir et de la peine que nous trouvons à examiner, nous cessons de nous servir du mouvement qui nous est donné pour chercher le bien et pour l'examiner, et nous nous arrêtons dans la jouissance des choses dont nous devrions seulement faire usage. Mais, si l'on y prend garde de près, on verra qu'en cela il n'y a rien de réel

de notre part qu'un défaut et une cessation d'examen ou de recherche qui corrompt, pour ainsi dire, l'action de Dieu en nous, mais qui ne peut néanmoins la détruire. Ainsi que faisons-nous quand nous ne péchons point ? Nous faisons alors tout ce que Dieu fait en nous ; car nous ne bornons point à un bien particulier, ou plutôt à un faux bien l'amour que Dieu nous imprime pour le vrai bien. Et quand nous péchons que faisons-nous ? Rien. Nous aimons un faux bien que Dieu ne nous fait point aimer par une impression invincible. Nous cessons de chercher le vrai bien et rendons inutile le mouvement que Dieu imprime en nous. » (1^{er} *Éclaircissement*.)

Toutefois l'homme peut-il penser à d'autres biens qu'à celui dont il jouit ? — Assurément. En effet nous pouvons vouloir penser à toutes choses, parce que l'impression naturelle qui nous porte vers le bien s'étend à tous les biens auxquels nous pouvons penser. En outre, nous pouvons en tout temps penser à toutes choses, parce que nous sommes unis à celui qui renferme les idées de toutes choses. On dira, il est vrai, que la volonté ne saurait déterminer l'entendement à produire les idées des choses que l'âme désire, attendu que l'entendement n'agit point. — Sans doute ; mais c'est une loi établie par Dieu que l'attention et le désir de l'âme soient comme des prières exaucées. Dieu rend les idées d'autant plus présentes à l'esprit que la volonté les souhaite avec plus d'ardeur. Mais l'union que nous avons avec notre corps, par laquelle nous ne voyons que ce qui a rapport à lui, affaiblissant celle que nous avons avec Dieu par laquelle toutes choses nous sont présentes, l'esprit ne doit point se laisser partager par des sentiments confus, s'il veut conserver parfaitement libre le principe de ses déterminations.

En quoi consiste donc essentiellement la liberté ? En ceci que, étant faits pour Dieu et unis à lui, nous

pouvons toujours penser au vrai bien ou à d'autres biens qu'à ceux auxquels nous pensons actuellement ; en ceci encore que nous pouvons toujours suspendre notre consentement et sérieusement examiner si le bien dont nous jouissons est ou n'est pas le vrai bien. « La liberté n'est que l'âme en tant qu'elle n'est pas invinciblement portée vers les biens particuliers, ou qui ne remplissent pas actuellement son désir naturel : car la force qu'a l'âme de suspendre son consentement à l'égard des faux biens se tire du mouvement naturel et invincible qu'elle a pour le bonheur, pour le vrai et solide bonheur. » (2^e *Éclaircissement*.) En dernière analyse, l'essence de la liberté pour Malebranche consiste dans le pouvoir d'aimer ou de ne pas aimer les biens particuliers ; elle consiste dans la non-invincibilité du mouvement qui porte les esprits à aimer un certain bien qui d'ailleurs ne leur paraît pas renfermer tous les biens.

Mais ne peut-on pas dire que, à l'égard du vrai bien, du bien complet, toute possibilité de suspendre le jugement est supprimée ? « Car on ne peut suspendre son jugement que lorsque l'évidence n'est pas entière. Or, l'on peut voir dans la dernière évidence que Dieu est le vrai bien, et même qu'il n'y a que lui qui puisse être bien à notre égard ; on sait qu'il est infiniment plus aimable que nous ne saurions concevoir. Mais il faut prendre garde que, quoiqu'on ne puisse plus suspendre le jugement de sa raison à l'égard des vérités spéculatives, lorsque l'évidence est entière, on peut encore suspendre le jugement de son amour à l'égard des biens, quelque évidence qu'il y ait dans nos idées. Car lorsque le sentiment combat la raison, lorsque le goût s'oppose à la lumière, lorsqu'on trouve sensiblement amer et désagréable ce que la raison nous représente clairement comme doux et agréable, on peut suspendre pour choisir si l'on suivra sa raison ou ses

sens. On peut agir, et souvent même l'on agit contre sa lumière, parce que, quand on fait attention au sentiment, la lumière se perd, si l'on ne fait effort pour la retenir, et que l'on fait ordinairement plus d'attention au sentiment qu'à la lumière, à cause que le sentiment est toujours plus vif et plus agréable que la lumière la plus évidente. » (*Traité de la Nature de la Grâce*. Troisième discours. Première Partie. Article XXXII.)

Qu'est-ce qui prouve la liberté? — Elle peut se prouver par raison. Si l'impression que Dieu nous donne pour les biens particuliers était invincible, nous n'aurions pas de mouvement pour aller jusqu'à Dieu, en dépit de l'évidence qui nous assure que Dieu ne peut nous donner de mouvement qui ne tende vers lui ; contraints de nous arrêter aux biens particuliers, nous ne pécherions pas par notre faute. — Mais la liberté nous est révélée surtout par le sentiment intérieur. Nous sommes convaincus de notre liberté par la même raison qui nous convainc de notre existence, car c'est le sentiment intérieur que nous avons de nos pensées qui nous apprend que nous sommes. — Dirait-on que ce sentiment intérieur n'est pas une idée claire et par conséquent ne supprime pas le doute ? Mais alors il faudrait douter de notre âme, du plaisir et de la douleur que nous éprouvons, puisque de ces choses nous n'avons pas d'idée claire. « Il n'en est pas de même du sentiment intérieur, comme de nos sens extérieurs. Ceux-ci nous trompent toujours en quelque chose, lorsque nous suivons leur rapport, mais notre sentiment intérieur ne nous trompe jamais. C'est par mes sens extérieurs que je vois les couleurs sur la surface des corps, que j'entends le son dans l'air, que je sens la douleur de ma main ; et je tombe dans l'erreur, si je juge de ces choses sur le rapport de mes sens. Mais c'est par sentiment inté-

rieur que je sais bien que je vois de la couleur, que j'entends un son, que je souffre de la douleur, et je ne me trompe point de croire que je vois lorsque je vois, que j'entends lorsque j'entends, que je souffre lorsque je souffre, pourvu que j'en demeure là... Ainsi, ayant sentiment intérieur de notre liberté dans le temps qu'un bien particulier se présente à notre esprit, nous ne devons point douter que nous ne soyons libres à l'égard de ce bien. Cependant, comme l'on n'a pas toujours ce sentiment intérieur, et qu'on ne consulte quelquefois que ce qui nous en reste dans la mémoire d'une manière fort confuse, on peut, en pensant à des raisons abstraites qui nous empêchent de nous sentir nous-mêmes, se persuader qu'il n'est pas possible que l'homme soit libre. » (*Recherche. Premier Éclaircissement.*)

Mais prétendre que nous avons le sentiment intérieur de notre liberté, ce n'est pas soutenir que nous ayons le sentiment intérieur d'un pouvoir de nous déterminer à vouloir quelque chose sans aucun motif physique, pouvoir que quelques gens appellent indifférence pure. Un tel pouvoir est une contradiction manifeste ; il y a toujours un motif qu'il faut pour ainsi dire sentir avant de consentir. Souvent, il est vrai, nous ne pensons pas au motif qui nous a fait agir ; mais c'est que nous n'y faisons pas réflexion, surtout dans les choses qui ne sont pas de conséquence. Certainement il se trouve toujours quelque motif secret et confus dans nos moindres actions ; et c'est même ce qui porte parfois à croire qu'on n'est pas libre ; en s'examinant avec soin, on découvre les motifs cachés et confus qui font vouloir. Parlant des hommes qui posent des actes libres, Malebranche dit d'eux : « Il est vrai qu'ils ont été agis, pour ainsi dire, qu'ils ont été mûs ; mais ils ont aussi agi par l'acte de leur consentement, acte qu'ils avaient le pouvoir de ne pas donner

dans le moment qu'ils l'ont donné. La liberté n'est donc pas l'indifférence pure ; c'est ce pouvoir actuel que nous avons de suspendre notre consentement à l'égard des motifs qui nous sollicitent et nous pressent de le donner, lorsque ces motifs ne remplissent pas, pour ainsi dire, toute la capacité de l'âme. Ce pouvoir n'est pas égal dans tous les hommes, ni même dans la même personne dans différents temps. »

Lorsque deux ou plusieurs biens sont actuellement présents à l'esprit, et que l'esprit se détermine à leur égard, il ne manque jamais de choisir celui qui, à l'instant où il se détermine, lui paraît le meilleur, que ce soit à tort ou à raison. Car comme il n'est capable d'aimer que par le mouvement naturel qu'il a vers le bien, il aime infailliblement ce qui lui paraît avoir le plus de conformité avec ce qu'il aime invinciblement. Mais il n'aime invinciblement, nous le savons, que le Bien général, c'est-à-dire Dieu. La non-invincibilité qui se rencontre dans les motions ou déterminations naturelles de la volonté est la cause du vrai et actuel pouvoir qu'a l'esprit vis-à-vis d'elles de suspendre son consentement. « Or ce pouvoir fait qu'elle ne ressemble pas à une balance qui penche nécessairement du côté le plus pesant. » (*Réflexions sur la Prémotion physique.*) Malebranche n'admet donc pas, comme l'admettra Leibniz, que la balance inclinera toujours du côté du plateau qui porte le poids le plus lourd. Il soutient au contraire qu'il n'y a pas de motif, si pesant qu'il soit, auquel la volonté ne puisse refuser de se rendre : selon lui, le consentement dépend toujours de nous. Nous pouvons toujours suspendre notre consentement, principalement à l'égard des faux biens ou des idées confuses ; et nous pouvons par l'attention examiner les différentes faces des objets qui nous sont présentés. Ainsi le bien, qui a pu un moment paraître le meilleur, paraîtra moindre, et ce qui s'était présenté

comme vraisemblable apparaîtra faux. En résumé, nous pouvons retenir notre consentement jusqu'à ce que l'évidence oblige de le donner : mais l'évidence ne peut obliger de le donner que pour de vrais biens, ou pour le Bien indéterminé et universel.



Incontestablement Malebranche s'inspire de Descartes quand il fait de la liberté un pouvoir de s'abstenir ou de consentir, pouvoir qui nous rend capables de nous réserver vis-à-vis des idées ou des motifs d'action. Cependant il n'accepte pas absolument la conception cartésienne d'une liberté infinie et égale chez tous les hommes. Ce sont plutôt les volontés qui sont égales. « Apparemment Dieu nous pousse toujours d'une égale force vers lui ; car il nous pousse vers le bien en général autant que nous en sommes capables, et nous en sommes en tout temps également capables, parce que notre volonté ou notre capacité naturelle de vouloir est toujours égale à elle-même. Ainsi l'impression ou le mouvement naturel qui nous porte vers le bien n'augmente ou ne « diminue jamais. » (1^{er} *Éclaircissement*.) En revanche on peut concevoir les libertés inégales selon les rapports qu'ont les esprits aux biens particuliers. La liberté la plus parfaite est celle des esprits qui peuvent en tout temps surmonter les plus grands plaisirs ; c'est celle des esprits à l'égard desquels nul mouvement vers les biens particuliers n'est jamais invincible ; c'est celle de l'homme avant le péché, avant que la concupiscence troublât son esprit et corrompît son cœur. Et la liberté la plus imparfaite est celle d'un esprit à l'égard duquel tout mouvement vers un bien particulier, quelque petit qu'il paraisse, est invincible dans toutes sortes de circonstances. Or, entre ces deux sortes de libertés il y en a de plus ou moins parfaites

d'une infinité de degrés. Rien n'est plus fictif que la supposition d'une liberté égale chez tous les hommes. En réalité il n'y a pas deux personnes également libres à l'égard des mêmes objets. Ceux qui ont des passions violentes et qui ne sont point habitués à y résister sont moins libres que ceux qui les ont généreusement combattues ou en qui elles sont naturellement modérées. A vrai dire, selon l'institution de la nature, les hommes sont également libres : car Dieu ne pousse invinciblement aucun esprit à aimer aucun bien particulier. Mais cette liberté, égale chez tous les hommes s'ils n'eussent point péché, est devenue inégale selon les différents degrés de leur lumière, et selon l'action diverse de la concupiscence en eux. (*Traité de la Nature et de la Grâce*. 3^e Discours. Première partie. Articles XII, XIII et XIV.) C'est certainement la conception du péché originel et de la grâce, — conception assez étrangère aux spéculations de Descartes, — qui a induit Malebranche à admettre contre Descartes l'inégalité actuelle des libertés.

Cette action du consentement, Malebranche la défend avec énergie contre les doctrines qui la méconnaissent en l'absorbant dans l'action divine, ou même contre certaines conséquences que l'on imputerait à tort, selon lui, à sa propre doctrine. Il eut notamment l'occasion de la défendre dans ses *Réflexions sur la Prémotion physique* (1715) en réponse au livre de Boursier *De l'action de Dieu sur les créatures*, livre qui visait la doctrine de Malebranche sans le nommer. — Boursier avait pris à son compte la doctrine thomiste de la prémotion physique. Voici ce que signifie cette doctrine ramenée à ses traits essentiels. Les créatures ne peuvent agir, même quand elles sont douées de vertus et de qualités propres, si elles ne sont pas mues par Dieu même. La volonté humaine, envisagée non seulement comme pouvoir de choisir, mais encore et sur-

tout dans l'exercice actuel de sa liberté, tient tout ce qu'elle est et tout ce qu'elle fait de l'efficace divine. Si l'on craint que par là la liberté ne soit compromise ou détruite, il suffit d'observer que, pour Dieu, faire notre action, c'est faire que nous agissions et faire dans notre action sa liberté, c'est faire que nous agissions librement. L'état de notre être consiste à être tout ce que Dieu veut que nous soyons, agissants si Dieu nous veut agissants, nécessités si Dieu nous veut nécessités, libres si Dieu nous veut libres. Or à ce concours immédiat de Dieu qui atteint les actions de la créature même les plus libres, les Thomistes donnent le nom de *prémotion physique*, voulant entendre par là que Dieu ne se borne pas à influencer moralement sur notre liberté par des attraites qui en précèdent la détermination ou par des représentations de choses qui peuvent exciter en elle le désir ou l'aversion, mais que c'est immédiatement et efficacement, par une influence intime, qu'ils la déterminent et l'appliquent à l'action¹. Ainsi une *prémotion* qui serait simplement morale excite à faire l'action, tandis que la *prémotion physique*, c'est-à-dire réelle, fait l'action même. Par exemple, c'est une sorte de *prémotion morale* que l'ordre d'écrire donné par le maître à l'élève, tandis que c'est une *prémotion physique* si le maître, tenant et dirigeant la main de l'enfant, trace avec lui les lettres.

Dans cet esprit, Boursier avait soutenu que sans doute Dieu, par la *prémotion*, opère dans l'âme l'action même, c'est-à-dire le vouloir et la détermination, et que par suite il y a absurdité à dire que l'âme ne consent pas au mouvement qu'elle reçoit ; mais que cependant Dieu n'ôte pas ainsi le pouvoir

1. Si l'on veut avoir sous les yeux, de la doctrine thomiste de la *prémotion physique*, un exposé aussi clair et aussi complet que possible dans sa brièveté même, il suffira de se reporter au chapitre VIII du *Traité du libre arbitre* de Bossuet.

de n'y pas consentir, pris en lui-même, car il fait agir les causes nécessaires nécessairement et les causes libres librement. Le non-consentement à la prémotion est supprimé de fait, mais il est maintenu en droit, et cela suffit à la liberté.— Mais il est inexplicable, réplique Malebranche, que la prémotion, déterminant toujours intérieurement nos consentements bons ou mauvais, laisse subsister un pouvoir réel et général de consentir ou de ne pas consentir. Quelle raison d'être peut dès lors avoir cet inutile pouvoir ? D'autre part un consentement suppose la perception ou la connaissance d'un bien, et voilà pourquoi nous pouvons consentir à des délectations ou à des plaisirs par lesquels nous sommes mûs. Mais la prémotion physique, qui fait ou qui consomme l'acte du consentement, supprime la condition même du consentement : car on ne peut consentir à une motion que l'on ne sent point, et l'âme en réalité ne sent point la prétendue prémotion qui la fait agir comme elle agit. La prémotion physique, telle que l'entendent les thomistes et Boursier, est finalement au regard de Malebranche une forme de l'action divine en nous qui mérite bien plus d'être appelée *préfection* que *prémotion*.

Mais la doctrine propre de Malebranche, sur la liberté n'est-elle pas en contradiction avec l'idée de la création continuée qu'il adopte d'autre part et avec la théorie des causes occasionnelles qui tient tant de place dans son système ? Il affirme que non et il prétend se justifier sur les deux points.

1^o La première objection est ordinairement présentée de la manière suivante : — La conservation n'est qu'une création continuée ; c'est la même volonté de Dieu toujours efficace qui intervient pour conserver aussi bien que pour créer. Quand nous parlons ou nous marchons, quand nous pensons ou voulons,

Dieu nous fait tels que nous sommes : donc il nous crée parlants, marchants, pensants, voulants. Par suite Dieu crée en l'homme son consentement et l'homme n'a pas plus de part à ce consentement que les corps au mouvement qui les transporte. — Malebranche répond que, si Dieu nous crée parlants, marchants, pensants, voulants, on ne peut pas dire qu'il nous fait consentants en tant que consentants, ou en tant que nous reposant dans un bien particulier vrai ou apparent. Il nous crée seulement sans cesse pouvant nous arrêter à tel ou tel bien. Il y aurait contradiction à ce que Dieu, qui nous crée sans cesse voulant être heureux, qui nous pousse ainsi sans cesse vers le bien en général, nous arrêât forcément dans un bien particulier. L'erreur de l'objection vient de ce que l'on confond le consentement avec les modalités qui modifient réellement l'âme en mettant en elle quelque changement. C'est de ces modalités que Dieu est évidemment la cause, mais non pas du consentement. En d'autres termes, le consentement, n'étant pas une modalité, ne comporte pas qu'on y applique la doctrine de la création directe. (*Recherche. 1^{er} Éclaircissement.*)

2^o Mais la doctrine des causes occasionnelles n'oblige-t-elle pas de penser que Dieu fait tout en nous ? — On ne peut, selon Malebranche, lui imputer cette conséquence que par une interprétation inexacte de ce qu'elle signifie. A coup sûr cette doctrine soutient que Dieu seul est la cause efficace de tous les changements réels qui arrivent dans le monde, et que les causes secondes ne sont que des causes occasionnelles qui ne sont suivies de leurs effets qu'en conséquence de l'efficacité des lois générales prescrites par Dieu. Mais Malebranche ajoute qu'il prétend et qu'il a toujours prétendu que l'âme était l'unique cause de ses actes, c'est-à-dire de ses déterminations libres, ou de

ses consentements bons ou mauvais moralement. Sans doute elle dépend des modalités ou des motifs physiques dont Dieu l'affecte et sans lesquels elle ne peut rien vouloir. Mais l'âme n'en reste pas moins active. Seulement ses actes ne produisent rien de physique ou ne produisent par eux-mêmes, par leur efficace propre, aucune modalité nouvelle, aucun changement physique ni dans le corps, ni en elle-même. Il ne faut pas confondre l'activité, dont l'âme est douée, et la causalité efficace dont elle est destituée. Il ne faut pas confondre l'élément moral qui est impliqué dans le consentement avec la donnée physique qui n'y est pas comprise. Remarquons bien les mots *par leur efficace propre* que Malebranche a employés dans son explication en parlant des actes de l'âme. Car il est certain qu'il arrive bien des changements physiques dans l'âme en conséquence de ses actes bons ou mauvais. Mais c'est Dieu seul qui est la cause efficace de ces changements. Quant à l'âme, toute son activité se produit dans l'ordre purement moral. En tout cas, si l'on peut donner le nom de prémissions ou motifs physiques à toutes ces déterminations particulières et indélibérées que Dieu produit en nous sans nous, ces déterminations indélibérées et ces motifs physiques sont bien distincts des actes libres de la volonté par lesquels elle veut ou ne veut pas y acquiescer. Encore une fois, le moral n'est pas le physique. C'est une erreur de prendre la moralité des actes immanents et inefficaces de la volonté pour des réalités ou des modalités physiques de l'âme, pour des êtres nouveaux que Dieu seul peut créer. (*Réflexions sur la Prémission physique.*)

★
★★

Nous touchons ainsi à la conclusion dernière de la

doctrine de Malebranche sur la liberté. Cette doctrine réserve à l'acte de consentir un caractère propre et original qui est intéressant à relever. Elle refuse d'assimiler l'acte du consentement à aucune modalité ou à aucune modification qui affecterait notre nature propre. Elle n'admet dans le consentement rien de physique, rien qui ressemble à une modalité nouvelle. S'il s'agit d'un consentement à un bien particulier, le consentement n'est qu'un repos ; s'il s'agit des consentements qui tendent à des biens nouveaux ou au bien en général, ce sont simplement des mouvements qui continuent à se produire en vertu de l'impression première de l'auteur de la nature.

Cette conception n'est pas aussi singulière qu'il peut sembler au premier abord. Car enfin il y a une autre doctrine morale qui a considéré aussi l'intention comme un acte irréductible soit au mécanisme de la nature, soit même au mécanisme psychologique. A l'activité immanente de l'âme chez Malebranche on peut comparer à certains égards le formalisme de l'intention dans la philosophie pratique de Kant. On ne trouvera pas ce rapprochement déplacé ou excessif si l'on prend vraiment la théorie de Malebranche pour ce qu'elle est. Pour lui, l'acte de consentir est une action pure, incapable en tant que telle de produire par elle-même des effets sensibles dans l'ordre du monde donné. Et cet acte de consentir ne peut jamais être aboli par rien. C'est cette donnée d'une action pure qui caractérise la position prise par Malebranche dans la solution de la question si délicate de la liberté. Et c'est surtout par cet aspect de sa pensée que sa doctrine de la liberté mérite de devenir l'objet d'un très sérieux examen. A ses yeux, il y a hétérogénéité entre les motifs proprement dits et le consentement lui-même. Par là Malebranche est également éloigné de toute théorie déterministe et de toute doc-

trine d'indifférence absolue. L'analogie de la thèse qu'il soutient avec celle que Kant professera plus tard est ici visible et doit être signalée. Notons enfin que si, pour les raisons qui viennent d'être indiquées, la doctrine de la liberté de Malebranche est instructive et intéressante, elle n'est pas du tout chez lui une doctrine d'expédient ou de pis aller, inventée après coup pour parer à des objections délicates. Elle est fondamentale dans sa philosophie, et c'est pourquoi elle est restée invariable dans sa pensée. !

CHAPITRE XV

LA MORALE.

Nous connaissons déjà, par l'exposé des théories sur les sens, l'imagination, les passions, une bonne partie des vues morales de Malebranche, en même temps que les principes métaphysiques auxquels elles se rattachent. Nous savons comment Malebranche entend la double union que nous avons avec Dieu et avec le corps, la première étant immédiate, la seconde n'étant et ne pouvant être qu'indirecte et à certains égards illusoire. « L'esprit ne peut être uni au corps que parce qu'il est uni à Dieu même. Il est certain par mille et mille raisons que, si je souffre par exemple la douleur d'une piqûre, c'est que Dieu agit en moi, en conséquence néanmoins des lois de l'union de l'âme et du corps : lois efficaces par l'action des volontés divines qui seules sont capables d'agir en moi. Mais le corps par lui-même ne peut être uni à l'esprit, ni l'esprit au corps. Ils n'ont nul rapport entre eux, ni nulle créature à quelqu'autre :

je parle des rapports de causalité tels que sont ceux qui dépendent de l'union de l'âme et du corps. C'est Dieu qui fait tout. Sa volonté est le lien de toutes les unions ». (*Traité de Morale*. I. Chapitre x). La conséquence, c'est qu'« il faut d'un côté faire tous ses efforts pour augmenter cette espèce d'union de l'esprit avec Dieu, laquelle n'a point de rapport aux objets sensibles ; et de l'autre diminuer autant qu'il est possible cette autre espèce d'union qui a rapport aux corps, substances inférieures à la nôtre, et qui, bien loin de pouvoir nous rendre parfaits, ne peuvent par eux-mêmes agir en nous ». (*Ibidem*). « Tâchons donc de nous bien convaincre que nos sens sont des faux témoins, qui portent sans cesse témoignage contre nous en faveur de nos passions ; et que, s'il est permis de les écouter pour le bien du corps, rien n'est plus dangereux que de les consulter pour le bien de l'âme... Il vaut mieux sortir d'un courant qui nous entraîne, si nous cessons un moment d'y résister, que d'y demeurer dans une action continuelle ; du moins c'est là le plus sûr. Il vaut donc mieux, autant que nous le pouvons, rompre le commerce que nous avons par les sens avec les objets sensibles, que de s'exposer à mille et mille dangers en se fiant sur ses propres forces : forces certainement vaines et trompeuses ». (*Traité de Morale*. I. Chapitre xi). De même il faut faire taire l'imagination et les passions, non seulement parce qu'elles dépendent des sens, mais encore parce qu'elles ont leur malignité particulière.

Quels sont les principes généraux de la morale de Malebranche ? Elle repose avant tout sur ce principe fondamental, que nous avons tous par la Raison commerce avec Dieu. « Par le moyen de la Raison, j'ai ou je puis avoir quelque société avec Dieu, et avec tout ce qu'il y a d'intelligences, puisque tous les esprits ont avec moi un bien commun ou une même loi, la

Raison. — Cette société spirituelle consiste dans *une participation de la même substance intelligible du Verbe, de laquelle tous les esprits peuvent se nourrir*. En contemplant cette Divine substance, je puis voir une partie de ce que Dieu *pense* ; car Dieu voit toutes les *vérités*, et j'en puis voir quelques-unes. Je puis aussi découvrir quelque chose de ce que Dieu *veut* ; car Dieu ne veut que selon l'*ordre*, et l'ordre ne m'est pas entièrement inconnu. Certainement Dieu aime les choses à proportion qu'elles sont aimables, et je puis découvrir qu'il y a des choses plus parfaites, plus estimables, plus aimables les unes que les autres ». (*Traité de Morale*. I. Chapitre 1).

La Morale est fondée sur l'ordre, et l'ordre lui-même est fondé sur les rapports de perfection qui, en Dieu, sont distincts des rapports de grandeur, lesquels rapports de grandeur constituent ce que l'on peut appeler plus spécialement la vérité, c'est-à-dire la vérité spéculative. « On peut distinguer en Dieu deux sortes de vérités ou de rapports, des rapports de grandeur et des rapports de perfection, des vérités spéculatives et des vérités pratiques, des rapports qui n'excitent par leur évidence que des jugements, et d'autres rapports qui excitent encore des mouvements. Ce n'est pas néanmoins que les rapports de perfection puissent être clairement connus s'ils ne s'expriment par des rapports de grandeur. Mais il ne faut pas nous arrêter à cela. Deux fois deux font quatre : c'est un rapport d'égalité en grandeur ; c'est une vérité spéculative qui n'excite point de mouvement dans l'âme, ni amour, ni haine, ni estime, ni mépris, etc... L'homme vaut mieux que la bête : c'est un rapport d'inégalité en perfection qui exige non seulement que l'esprit s'y rende, mais que l'amour et l'estime se règlent par la connaissance de ce rapport ou de cette vérité ». (*Entretiens sur la Métaphysique*. VIII. — *Traité de Mo-*

rale I. Chapitre 1). « Il y a cette différence entre les rapports de grandeur et les rapports de perfection, que les rapports de grandeur sont des vérités toutes pures, abstraites, métaphysiques, et que les rapports de perfection sont des vérités et en même temps des lois immuables et nécessaires ; ce sont les règles inviolables de tous les mouvements de l'esprit. Ainsi ces vérités sont l'ordre que Dieu même consulte dans toutes ses opérations ; car, aimant toujours toutes choses à proportion qu'elles sont aimables, les différents degrés de perfection règlent les différents degrés de son amour et la subordination qu'il établit entre ses créatures ». (*Méditations chrétiennes*. IV).

Lorsque l'homme règle son amour sur ces rapports de perfection, il suit une loi que Dieu aime invinciblement, et il se rend semblable à Dieu autant qu'il en est capable ; et par là, travaillant à sa perfection, il travaille à son bonheur. Ce n'est pas à dire que le bonheur sorte de la perfection par la loi d'une continuité intrinsèque. Le rapport à concevoir entre la perfection et le bonheur n'est pas analytique : il est synthétique. Car, si la perfection dépend de l'homme, c'est de Dieu que dépend le bonheur. Mais, si l'homme se rend parfait, Dieu ne manquera pas de le rendre heureux. Si la perfection ne renferme pas le bonheur, le bonheur suit et accompagne la perfection en vertu d'une liaison voulue par Dieu qui reconnaît et récompense ainsi le mérite de la perfection. Ainsi le rapport de la vertu et du bonheur est fondé sur la justice de Dieu. Les textes de Malebranche à l'appui de cette doctrine sont nombreux et formels. Dans le chapitre premier de la première partie du *Traité de Morale*, il écrit notamment ceci : « Si l'homme fait ce qui dépend en quelque sorte de lui, c'est-à-dire s'il mérite en se rendant parfait, Dieu fera en lui ce qui n'en dépend en aucune manière en le rendant heureux. Car Dieu

aimant les êtres à proportion qu'ils sont aimables, et les plus parfaits étant les plus aimables, les plus parfaits seront les plus puissants, les plus heureux, les plus contents... Nous sommes raisonnables ; notre vertu, notre perfection, c'est d'aimer la Raison ou plutôt c'est d'aimer l'Ordre. Car la connaissance des vérités spéculatives ou des rapports de grandeur ne règle point nos devoirs. C'est principalement la connaissance et l'amour des rapports de perfection ou des vérités pratiques qui fait notre perfection. Appliquons-nous donc à connaître, à aimer, à suivre l'ordre : travaillons à notre perfection. A l'égard de notre bonheur, laissons-le entre les mains de Dieu dont il dépend uniquement. Dieu est juste ; il récompense nécessairement la vertu ».

Toutefois, dans la recherche de la perfection, il faut bien prendre garde à une chose d'importance capitale et faire une distinction faite de laquelle on pourrait s'égarer hors des voies de la vraie vertu. On pourrait croire que suivre l'ordre, c'est d'une manière générale suivre la nature, la nature étant considérée comme exprimant les décrets de la volonté divine. C'est ainsi que les stoïciens avaient fait reposer leur morale sur le principe de la conformité à la nature parce qu'ils voyaient dans cette conformité à la nature la conformité à l'ordre divin. Telle n'est pas la pensée de Malebranche. Pour lui, suivre la nature, ce n'est pas nécessairement suivre l'ordre ; et l'on pourrait même suivre la puissance divine dans ses manifestations qui résultent du jeu des causes occasionnelles tout en résistant en réalité à l'ordre. C'est pourquoi il désavoue et combat le point de vue des stoïciens. Il dit à ce sujet : « C'est l'obéissance que l'on rend à l'ordre, c'est la soumission à la Loi divine qui est vertu en tous sens. La soumission à la nature, aux suites des décrets Divins ou à la puissance de Dieu est

plutôt nécessité que vertu. On peut suivre la nature et se dérégler, car maintenant la nature est déréglée. On peut au contraire résister à l'action de Dieu sans contrevenir à ses ordres : car souvent l'action particulière de Dieu est tellement déterminée par les causes secondes ou occasionnelles qu'en un sens elle n'est point conforme à l'ordre... L'ordre même voulant que Dieu, comme cause générale, agisse d'une manière uniforme et constante, en conséquence des lois générales qu'il a établies, il produit des effets contraires à l'ordre. Il forme des monstres. Et, comme dit un prophète, il sert maintenant à l'injustice des hommes, à cause de la simplicité des voies par lesquelles il exécute ses desseins... Nous pouvons connaître l'ordre par l'union avec le Verbe Éternel, avec la Raison universelle. Il peut donc être notre Loi, il peut nous conduire. Mais les Décrets divins nous sont absolument inconnus, n'en faisons donc point notre règle. Laissons aux sages de la Grèce et aux Stoïciens cette vertu chimérique de suivre Dieu ou la nature ». (*Traité de Morale*. I. Chapitre 1). Ainsi est condamnée la morale stoïcienne. Évidemment il y aura parfois coïncidence entre l'ordre et la nature. Mais il ne faut se conformer à l'ordre particulier de la nature que quand il rentre dans l'ordre supérieur et véritable. La vraie règle, c'est que nous ne devons avoir égard à l'ordre de la nature qu'autant que l'ordre immuable et nécessaire l'exige ou le permet.

En somme, on peut dire que, pour Malebranche, l'amour de l'ordre constitue toute la morale. A le bien prendre, il est la seule vertu. « L'amour de l'ordre n'est pas seulement la principale des vertus morales, c'est l'unique vertu : c'est la vertu mère, fondamentale, universelle ; vertu qui seule rend vertueuses les habitudes ou les dispositions des esprits. Celui qui donne son bien aux pauvres ou par vanité,

ou par une compassion naturelle n'est point libéral, parce que ce n'est point la Raison qui le conduit, ni l'ordre qui le règle ; ce n'est qu'orgueil, ou que disposition de machine... Il en est de même de toutes les vertus. Si l'amour de l'ordre n'en est le principe, elles sont fausses et vaines, indignes en toutes manières d'une nature raisonnable qui porte l'image de Dieu même, et qui par la Raison a société avec lui. Elles tirent leur origine de la disposition du corps... » (*Traité de Morale*. I. Chapitre II).

Ce qui fait que cette doctrine de l'unité de vertu surprend et déconcerte, c'est que les philosophes ont eu le tort de confondre les devoirs avec les vertus. Ce sont les devoirs qui sont multiples, tandis que les vertus peuvent être ramenées à l'unité par l'amour de l'ordre. Ce n'est donc pas un paradoxe de soutenir qu'il n'y a qu'une seule vertu, pourvu qu'on ait bien soin d'admettre qu'il y a de très nombreux devoirs qui donnent à cette vertu l'occasion de s'exercer. « Un des plus grands défauts qui se remarquent dans les livres de morale de certains philosophes, dit Malebranche, c'est qu'ils confondent les devoirs avec les vertus ou qu'ils donnent des noms de vertus aux simples devoirs : de sorte que, quoiqu'il n'y ait proprement qu'une vertu, l'amour de l'ordre, ils en produisent une infinité... Il est visible que la vertu doit rendre vertueux celui qui la possède et cependant un homme peut s'acquitter de ses devoirs, faire avec facilité des actions d'humilité, de générosité, de libéralité, sans avoir aucune de ces vertus. La disposition à s'acquitter de tel de ces devoirs n'est donc pas proprement vertu sans l'amour de l'ordre ». (*Ibidem*).

La charité ou l'amour de Dieu est une suite de l'amour de l'ordre : or il y a deux espèces d'amour, un amour de bienveillance et un amour d'union. — L'amour d'union suppose que l'objet aimé est la cause

de notre bonheur : c'est pour cela que nous souhaitons d'être unis à lui afin qu'il nous rende heureux. Mais Dieu seul est capable d'agir sur nous et de nous procurer du bonheur : toute créature étant impuissante, c'est vers Dieu et vers Dieu seul que doit se porter l'amour d'union. — Il n'en est pas de même de l'amour de bienveillance. Comme Dieu a communiqué à ses créatures, sinon la puissance, du moins quelque perfection, et comme il y en a qui sont capables de jouir avec nous d'un même bonheur, l'ordre demande qu'on les estime et qu'on les aime à proportion de la perfection soit naturelle, soit morale qu'elles possèdent, du moins autant que ces perfections nous sont connues. Et c'est cet amour pour les créatures que Malebranche appelle amour d'estime ou de bienveillance.

Dans l'étude des moyens qui conduisent à la vertu, deux lois fondamentales sont à reconnaître : 1^o les actes produisent les habitudes et les habitudes produisent les actes ; 2^o l'âme ne produit pas toujours les actes de son habitude dominante. Ainsi le pécheur peut ne point commettre tel péché, et le juste peut perdre la charité : il n'y a point de pécheur sans amour pour l'ordre, ni de juste sans amour-propre. Dès lors il est possible à l'homme de changer d'habitudes.

Or il y a deux principes qui déterminent le mouvement naturel de la volonté et qui excitent les habitudes : la lumière et le sentiment. La lumière découvre à l'âme le bien qu'elle aime par une impression invincible. Le sentiment de plaisir assure l'âme que ce bien est actuellement présent. Par quels moyens pouvons-nous faire que la lumière se répande en nous ? Par la mise en œuvre de la force d'esprit qui nous permettra d'accomplir le travail de l'attention, et par l'usage de la liberté d'esprit qui nous rend toujours

capables de réserver notre consentement. D'autre part les secours surnaturels de la grâce inclineront la volonté corrompue à se conformer à l'ordre. Des grâces de sentiment, agissant par une délectation prévenante, attireront l'âme au vrai bien, le lui feront sentir et aimer, et produiront en elle une sainte concupiscence qui l'aidera à combattre la concupiscence criminelle, effet du péché.



Telle est dans Malebranche la théorie de la vertu. Et voici maintenant comment il formule sa théorie des devoirs, devoirs qui ne sont que l'application de la vertu aux circonstances diverses de la vie.

Toutes les actions des personnes qui ont une solide vertu ne sont pas pour cela solidement vertueuses : c'est que l'homme n'agit pas toujours par l'influence de son habitude dominante, mais par l'activité de la passion qui est actuellement excitée. De plus, quoique l'habitude dominante de l'amour de l'ordre soit actuellement excitée dans un homme juste, il peut faire des actions défectueuses, imparfaites et même mauvaises par l'ignorance de ses devoirs. Il faut donc savoir régler l'amour de l'ordre par la connaissance exacte de ses devoirs. — L'amour de l'ordre exige en effet trois conditions afin qu'une action lui soit conforme. 1^o Il faut examiner l'action en elle-même et dans ses circonstances. 2^o Il faut suspendre son consentement jusqu'à ce que l'évidence l'emporte, ou l'exécution jusqu'à ce que la nécessité oblige à ne pas différer davantage. 3^o Il faut obéir promptement, exactement, inviolablement à l'ordre connu. En d'autres termes, il faut mettre en œuvre : 1^o la force de l'esprit ; 2^o la liberté de l'esprit ; 3^o la soumission de l'esprit. Or la force et la liberté de l'esprit, ne seraient

pas suffisantes en bien des cas si elles ne s'étaient soutenues d'abord par une étude des devoirs, préférable à toutes les vaines études. Et cette étude ne saurait épuiser la matière. Il est impossible dans un ouvrage d'examiner en détail tous les devoirs qui peuvent se présenter dans les diverses situations possibles. « C'est à chacun d'examiner ses devoirs particuliers, par rapport aux obligations générales et essentielles, et selon les circonstances qui changent à tout moment ». (*Traité de Morale*. II. Chapitre 1).

Le classement des devoirs se fait tout naturellement par une division en trois parties qui concernent respectivement les devoirs envers Dieu, les devoirs envers les autres, les devoirs envers nous-mêmes.

I. — Les devoirs envers Dieu doivent se rapporter à sa puissance, à sa sagesse et à son amour. Ainsi il faut prendre garde à ces trois choses : à savoir que nous dépendons de la puissance de Dieu, que nous sommes mûs par sa sagesse, et que nous n'avons de mouvement, c'est-à-dire d'inclination et de volonté, que par l'amour qu'il se porte à lui-même. — 1° Pour ce qui regarde la puissance, nous savons que toutes les volontés des créatures sont par elles-mêmes inefficaces, que Dieu seul fait tout et qu'il ne communique sa puissance aux créatures que pour les établir causes occasionnelles. Il en résulte qu'il n'y a que Dieu que nous devons aimer d'un amour d'union ou d'attachement, parce que lui seul est cause de notre bonheur, petit ou grand, passager ou durable ; que nous ne devons jamais nous unir aux causes occasionnelles de notre bonheur contre la défense de la cause véritable ; qu'il ne faut point nous y unir, même hors le cas de la défense, sans un besoin particulier : car le plaisir, outre qu'il n'est pas mérité par le pécheur, fortifie la concupiscence, trouble l'esprit et corrompt le cœur. L'homme ne doit vouloir faire que ce que

Dieu veut puisqu'il ne peut faire que ce que Dieu fait. S'il n'a point le pouvoir d'agir, il est visible qu'il ne doit point vouloir agir. On ne peut se dispenser de se soumettre à la loi de Dieu, puisqu'on ne peut agir que par l'efficace de sa puissance. Je ne puis remuer le bras par ma propre force : je ne dois donc pas le remuer selon mes propres désirs. C'est abuser de la puissance que de s'en servir contre la volonté de celui qui la communique. « Rien n'est plus saint, plus sacré, plus divin que la puissance ; et celui qui se l'attribue, celui qui la fait servir à ses plaisirs, à son orgueil, à ses désirs particuliers, commet un crime dont Dieu seul peut connaître et punir l'énormité ». (*Ibidem*). C'est de même une espèce d'idolâtrie que de craindre, aimer et honorer les créatures comme de véritables puissances. — 2^o De même que toute créature dépend essentiellement du Créateur, de même tout esprit est uni essentiellement à la Raison. L'homme n'est point à lui-même sa sagesse, sa lumière. Il y a une Raison universelle qui éclaire tous les esprits, une substance intelligible commune à toutes les intelligences. Les choses créées ne peuvent être un bien général et commun. Ceux qui possèdent ces biens particuliers en privent les autres et par là les irritent et en font des ennemis ou des envieux. Et la Raison est un bien commun qui unit d'une amitié parfaite et durable ceux qui la possèdent. C'est un bien qui ne se divise point par la possession, qui ne s'enferme point dans un espace, qui ne se corrompt point par l'usage. D'où l'on peut déduire les devoirs suivants. Il ne faut point tirer vanité de ses connaissances, mais en remercier humblement celui qui en est le principe. Il faut rentrer en soi-même autant qu'on peut et écouter plus volontiers la Raison que les hommes. Il faut ne se rendre qu'à l'évidence et à l'autorité infaillible. Il faut confronter ce

que les hommes disent avec ce que la Raison nous enseigne. Il faut parler aux hommes en moniteur et non pas en maître. Il faut distinguer entre les études stériles et les études fécondes, ne pas subir le prestige de l'exemple et de l'imagination et aimer ardemment la vérité. — 3° Notre volonté, ou le mouvement naturel et nécessaire de notre amour, n'est qu'une impression continuelle de l'amour de Dieu, qui nous unit à sa puissance pour nous conduire à sa sagesse ou nous conformer à sa loi. Nous ne pouvons aimer le mal ; mais nous pouvons par erreur prendre le mal pour le bien et aimer alors le mal par choix en aimant le bien d'un amour naturel. C'est ce qui arrive souvent dans notre condition présente et cela fait que notre perfection et notre bonheur, qui sont indivisiblement voulus par Dieu, se combattent et qu'il est nécessaire de prendre parti : ou sacrifier sa perfection à son bonheur ou sacrifier son bonheur à sa perfection. Or on mérite quand on abandonne à Dieu ce qui dépend uniquement de lui, c'est-à-dire notre félicité. L'attitude que nous avons à prendre ici est donc facile à déterminer d'une façon générale. N'aimons que Dieu d'un amour d'union. Fuyons les plaisirs, car ils nous séduisent et nous corrompent en nous dissimulant que la cause véritable de toute félicité est Dieu. Gardons-nous de l'amour de la grandeur, de l'élévation, de l'indépendance, et ne cherchons pas à avoir des admirateurs, des imitateurs et des sectateurs. Aimons l'ordre et vivons en conformité avec lui. — En observant l'ensemble de ces préceptes, nous aurons rempli nos devoirs envers Dieu, et honoré également les trois Personnes divines dont chacune imprime son caractère dans les esprits.

II. — Les devoirs envers les autres hommes supposent qu'il a été établi des sociétés. Mais nous pouvons former avec les hommes deux sortes de sociétés : d'une

part une société animée par les passions, qui subsiste dans une communion de biens particuliers et périssables, et dont la fin n'est autre que la commodité et la conservation des biens du corps ; et d'autre part une société réglée par la Raison, soutenue par la foi, qui subsiste dans la communion des vrais biens et dont la fin est constituée par une vie bienheureuse pour l'Éternité. Or tout se doit rapporter à la société éternelle, sans négliger les devoirs que nous impose la société temporelle, dans laquelle nous engageant la charité et notre constitution naturelle.

Nous devons aimer notre prochain. Mais ce terme *aimer* est équivoque. Il signifie : 1° s'unir à un objet comme à son bien ou à la cause de son bonheur ; 2° se conformer à quelqu'un comme à son modèle ou à la règle de sa perfection ; 3° avoir de la bienveillance pour quelqu'un ou souhaiter qu'il soit heureux et parfait. L'amour d'union n'est dû qu'à la puissance de Dieu. L'amour de conformité n'est dû qu'à la loi divine, à l'ordre immuable. C'est donc simplement d'un amour de bienveillance que nous devons aimer notre prochain. Nous devons estimer notre prochain ; mais cette estime ne doit pas être l'honneur qui n'est dû qu'à Dieu. L'estime doit être proportionnée à l'excellence d'autrui, à la perfection qu'il possède ou qu'il est capable de posséder. Nous devons respecter notre prochain ; mais ce respect ne doit être qu'une soumission relative de l'esprit, soumission qu'il conviendra de proportionner à la puissance subalterne des causes occasionnelles intelligentes.

Sous ces réserves, la simple estime est un devoir qu'on doit rendre à tout le monde. Le mépris est la plus grande des injures. Il ne faut pas seulement estimer les pauvres et les derniers des hommes, mais encore les pécheurs et ceux qui commettent les plus grands crimes. Même quand leur vie est abominable et leur

conduite méprisable leur personne mérite toujours de l'estime. Le péché peut anéantir le mérite sans détruire l'excellence de la personne. Au surplus, de quel droit juger des intentions secrètes ? Il n'appartient qu'à Dieu de pénétrer les cœurs. — Enfin le mépris met hors d'état de lier un commerce de charité avec la personne méprisée et de pouvoir lui être utile. Il n'y a rien qui désunisse si fort les hommes que le mépris. — Ce n'est pas à dire que le devoir de l'estime ne comporte pas certains excès que l'on est exposé à commettre à l'égard des amis, ou à l'égard des personnes qui sont relevées par leur naissance, leur richesse ou par d'autres avantages qui font une grande impression sensible. C'est pour cela qu'il est nécessaire de se défier de l'imagination et de consulter la raison pour mettre chaque chose à sa place et chaque personne à son rang. D'ailleurs les devoirs d'estime sont plus difficiles à régler que les devoirs de bienveillance, à cause de la différence des mérites personnels et des mérites relatifs, et à cause des combinaisons nombreuses qu'ils comportent. « Ainsi, il n'y a point de règle générale, et qui ne souffre mille et mille exceptions, pour se conduire dans les devoirs d'estime, de respect, de bienveillance qu'on doit rendre aux autres hommes. Et ce qui brouille extrêmement tout ce qu'on pourrait dire sur cette matière, c'est qu'autres sont les devoirs d'estime, autres ceux de respect, autres enfin ceux de bienveillance, et que souvent, dans une même espèce, on doit préférer tel à l'égard des devoirs de bienveillance à tel autre à qui on doit absolument rendre les devoirs d'estime et de respect. » (*Traité de Morale*. II.) — D'une façon générale, il faut préférer les devoirs de la société éternelle aux devoirs de la société temporelle. Mais il ne faut pas néanmoins que la préférence accordée à l'avantage spirituel sur toute autre chose devienne le principe d'une injustice.

Car, avant d'exercer la charité, il faut observer la justice pour tout le monde. — Quant au respect dû aux souverains, il est fondé sur ce fait que les souverains représentent la puissance. Et, pourvu que le prince n'exige rien qu'en conséquence des droits naturels que lui donne la commission qu'il a reçue de la part de Dieu, il a droit à l'obéissance en toute chose : ce n'est pas aux particuliers à critiquer sa conduite.

A propos des devoirs envers le prochain, Malebranche pose le problème de l'origine de la diversité des conditions humaines. A vrai dire, cette diversité est injustifiable selon la Raison. La nature humaine étant égale dans tous les hommes et faite pour la Raison, il n'y a que le mérite qui devrait nous distinguer et la Raison nous conduire. Mais, à cause du péché, les hommes, quoique naturellement tous égaux, ont cessé de former entre eux une société d'égalité sous une même loi, la Raison. La force ou la loi des brutes est devenue la maîtresse parmi les hommes ; et elle est même devenue une nécessité pour ranger ceux qui ne suivent pas la Raison. Toujours est-il qu'il ne faut jamais perdre de vue que la fin de tout gouvernement doit être le maintien de la paix et le triomphe de la charité. Or le moyen d'obtenir ces résultats, c'est de faire partout régner la Raison qui est seule capable de réunir les esprits, de les mettre d'accord et de les faire agir de concert. Et si Malebranche ne veut pas que les représentants du pouvoir soient soumis à la critique de leurs sujets, il tient du moins à ce qu'il aient toujours ces vérités devant leur esprit pour régler leur conduite. Car ils ont devant Dieu des obligations dont la principale est de toujours gouverner en vue des fins qui viennent d'être définies et que Malebranche leur rappelle avec insistance.

Dans le huitième Entretien sur la Métaphysique,

Malebranche institue une critique très vive de la théorie de Hobbes sur l'origine des concepts du juste et de l'injuste. Il refuse d'y voir des inventions de l'esprit humain exprimant une convention issue de l'amour-propre et établie en vue de la mutuelle conservation. Il estime qu'il est insensé de donner pour unique principe à la soumission aux lois la crainte d'être puni par ceux qui sont les plus forts. Il ne méconnaît pas néanmoins les conditions de fait dans lesquelles se trouve placée la société humaine actuelle. Mais il n'admet pas qu'on érige la force en droit. La force ne peut être et ne doit être qu'un moyen mis parfois au service de la Raison. La Raison seule reste la règle et fonde le droit. La conception de Hobbes ne peut, selon la forte expression de Malebranche, aboutir qu'à « faire de la société humaine une assemblée de bêtes brutes. »

III. — Les devoirs que chacun se doit à soi-même sont définis dans le même esprit. Nous devons travailler à notre bonheur qui consiste dans la jouissance des plaisirs solides, capables de contenter un esprit fait pour posséder le souverain bien. Nous devons travailler à notre perfection qui consiste principalement dans une parfaite conformité de notre volonté à l'ordre. Il n'y a du reste que la perfection qui nous donne droit au véritable bonheur. — En principe, chercher son bonheur n'est pas une vertu, mais une nécessité. Il ne dépend point de nous de vouloir être heureux, et la vertu est libre. On ne peut donc cesser de s'aimer, mais on peut cesser de se mal aimer. On peut, par le mouvement d'un amour-propre éclairé, soutenu par la foi et l'espérance, animé par la charité, sacrifier ses plaisirs présents aux plaisirs futurs. Car la grâce ne détruit point la nature. Il faut bien distinguer le motif et la fin. Il ne faut pas faire notre fin ou notre loi de notre motif. Il faut nous soumettre entièrement à la loi divine pour être solidement heureux. Maintenant nous cherchons

le bonheur dans un monde où règne le désordre ; l'exercice de la vertu y est pénible. Cela doit être pour éprouver notre foi. Mais cela ne peut et ne doit pas continuer d'être. C'est une condition passagère. Il n'y a point de Dieu si l'âme n'est immortelle et si l'univers ne change un jour de face : car un Dieu injuste est une chimère. Voilà donc de quoi éclairer et régler l'amour-propre. — Mais nous ne pouvons travailler à notre perfection qu'à la condition de nous accoutumer à l'attention et d'acquérir la force et la liberté de l'esprit. Dès lors, étudier l'homme en général et nous-mêmes ; nous confronter avec l'ordre pour nous humilier ; penser à la justice divine et au Médiateur ; rompre le commerce avec les sens pour instituer le commerce avec la raison ; veiller d'ailleurs aux intérêts du corps, qui n'est pas à nous, mais à Dieu, à l'État, à notre famille et à nos amis ; ne rien faire avec ce corps qui soit contre l'ordre ; savoir le mortifier et l'exposer quand il le faut, comme tous nos autres biens sensibles : telles seront nos préoccupations et nos occupations, tels seront les moyens par lesquels, réalisant la perfection, nous obtiendrons que Dieu nous procure le bonheur.



Si, du point de vue philosophique, on veut porter un jugement sur cette morale de Malebranche, il faudra surtout noter qu'il y observe la même proportion entre le rationalisme et l'esprit chrétien que dans les autres parties de sa doctrine. Ici, comme partout dans le développement de sa pensée, la Raison et l'esprit chrétien interviennent pour se soutenir l'un l'autre et sont invoqués l'un et l'autre pour préparer et justifier les mêmes conclusions.

CHAPITRE XVI

LA DOCTRINE DE LA GRACE.

La philosophie de Malebranche, telle que nous venons de l'exposer, appelle comme complément la partie plus proprement religieuse qui traite de la grâce. En effet, à ses yeux, la grâce est requise pour l'achèvement de la vie et de la destinée humaines. Cette conception surnaturelle est en continuité logique avec l'inspiration générale qui a présidé à la formation du système de Malebranche. En l'admettant pour son compte et en entreprenant de la faire prévaloir, il est resté fidèle à sa foi chrétienne et à l'idée-qu'il se faisait des rapports qui doivent normalement exister entre la foi et la philosophie. Il est donc important de se faire une idée exacte de sa théorie de la grâce.

Notre volonté humaine est essentiellement constituée par l'amour que Dieu nous imprime pour lui-même ; et cet amour de l'âme pour le bien en général est invincible. Mais nous savons que cet amour se détermine pour des biens particuliers, soit que ces biens

nous apparaissent tels par une connaissance proprement dite, soit qu'ils soient sentis tels par un sentiment de plaisir ; nous savons aussi que cet amour pour les biens particuliers n'est pas invincible, et que c'est cette *non-invincibilité* qui fait notre liberté. Sans doute notre volonté ne peut vouloir que le bien, et de deux biens proposés elle ne peut choisir que celui qui lui paraît le meilleur, soit selon la lumière, soit surtout selon son goût ; cependant comme l'âme peut toujours suspendre son consentement pour examiner, et comme en examinant les biens elle forme sans cesse de nouveaux jugements, il dépend d'elle de consentir ou de ne pas consentir à ce qui lui paraît le meilleur dans telle et telle circonstance.

Pour que la volonté soit actuellement excitée à l'amour d'un bien, il faut donc ou qu'elle le connaisse ou qu'elle le sente. En d'autres termes, il n'y a que deux principes qui déterminent directement et par eux-mêmes les mouvements de notre amour, et ces deux principes sont la lumière et le plaisir : la lumière qui nous découvre nos divers biens et le plaisir qui nous les fait goûter. Mais il y a bien de la différence entre la lumière et le plaisir considérés comme principes de détermination. Les idées, simples objets de la pure intellection, quoique présentes à l'esprit, ne le touchent pas et ne le modifient pas sensiblement ; aussi arrive-t-il qu'elles restent inefficaces. Il y a bien peu de gens qui ne conviennent du vide et de l'instabilité des biens de la terre ; mais combien peu font passer cette conviction dans la pratique de la vie ! Au contraire, un peu de douleur ou de plaisir suffit pour déterminer en nous un mouvement d'aversion ou d'application : c'est que la douleur et le plaisir et généralement toutes les sensations sont au-dedans de l'âme même ; ils la modifient et la touchent profondément. Il suit de là que, comme principe de détermination,

la lumière nous laisse entièrement à nous-mêmes ; elle ne fait aucun effort sur notre liberté ; elle ne nous porte point efficacement à aimer ; elle fait seulement que nous aimons d'un amour de choix les objets qu'elle nous découvre. Tandis que le plaisir, lui, détermine efficacement notre volonté. Il nous transporte pour ainsi dire vers l'objet qui semble le causer ; il produit en nous un amour naturel et nécessaire ; il diminue notre liberté. Et ces différences que nous relevons nous sont bien attestées par le sentiment intérieur. Ainsi, la lumière dirige la volonté, mais sans lui communiquer d'impulsion ; le plaisir au contraire communique une impulsion à la volonté ; mais cette impulsion, qui dans certains cas est pratiquement irrésistible, ne l'est jamais absolument ; et Malebranche réserve toujours le pouvoir qu'a la volonté de consentir ou non. (*Traité de la Nature et de la Grâce*. Deuxième Discours. Seconde partie. Article XXXIII.)

C'est par ces principes que Malebranche rend compte de la grâce. Il y a lieu de distinguer deux sortes de grâces : la grâce de lumière qui est la grâce du Créateur ; et la grâce de sentiment qui est la grâce du Rédempteur. Avant le péché, l'homme pouvait se contenter de la grâce de lumière. Antérieurement à sa chute, Adam n'avait rien qui l'empêchât de suivre sa lumière dans les mouvements de son amour : la lumière suffisait pour le tenir étroitement uni à Dieu. Il apparaît donc que la grâce par laquelle il pouvait persévérer dans l'innocence était une grâce de lumière qui n'avait pas besoin de prévenir sa volonté, qui n'avait qu'à l'éclairer dans sa direction naturelle. Mais, depuis le péché, une autre sorte de grâce est indispensable, à savoir la grâce de sentiment. En effet ; comme l'homme veut invinciblement être heureux, il n'est pas possible qu'il sacrifie sans cesse son

plaisir à sa lumière, — son plaisir qui le rend actuellement heureux et qui subsiste en lui, même malgré toute sa résistance, à sa lumière qui ne subsiste que par l'application pénible de l'esprit, qui se dissipe à la présence du moindre plaisir actuel et qui ne promet de bonheur solide qu'après la mort. C'est pourquoi maintenant, pour résister aux mouvements de la concupiscence, nous avons besoin de plaisirs prévenants, d'une délectation prévenante. Comme nous éprouvons à l'occasion des corps et des choses matérielles des plaisirs prévenants qui produisent et entretiennent en nous la cupidité, la cupidité serait invincible; si Dieu ne produisait et n'entretenait en nous la charité par des plaisirs également prévenants. Telle est la grâce de sentiment. Il est donc nécessaire que la grâce prévienne la volonté et forme en elle de bons désirs par une espèce d'instinct. Autrement jamais la lumière ne serait ni assez grande ni assez vive pour changer les déterminations déréglées du cœur humain. Comme la concupiscence agit sans cesse et produit dans les justes mêmes, par des plaisirs prévenants, mille désirs indolibérés qui affaiblissent peu à peu la charité, la grâce actuelle de la délectation est encore indispensable pour soutenir et accroître la charité habituelle. De sorte que la grâce de sentiment doit être jointe à la lumière pour acquérir et pour conserver jusqu'à la fin l'amour dominant de l'ordre et de la justice. (*Ibidem*. Article XXXIV.)

★
★★

Mais le problème qui se pose avant tout est celui de la distribution de la grâce. Dieu veut en principe que tous les hommes soient sauvés : c'est l'Écriture qui nous l'enseigne. Dieu veut que tous les hommes parviennent à la connaissance de la vérité. D'autre part,

Dieu fait tout ce qu'il veut. Comment donc expliquer que, en fait, la foi ne soit pas donnée à tous les hommes, et que le nombre de ceux qui périssent soit plus grand que celui des prédestinés ?

Ce problème est immédiatement conçu par Malebranche comme analogue au problème de la compatibilité des désordres, des irrégularités, des monstruosité que nous pouvons constater dans le monde avec la Toute-puissance et la Sagesse divines ; et du même genre est pour lui la solution. Il la cherche en effet ici encore dans la considération du principe de la simplicité des voies.

Ce principe, selon lequel Dieu agit par des voies simples, générales, uniformes et constantes, peut, en ce qui concerne l'ordre de la nature, se prouver *a posteriori*, c'est-à-dire par les effets ; ainsi chacun sait qu'un corps n'est jamais mû avant qu'il soit choqué et qu'il n'est jamais choqué sans être mû. Mais la preuve *a priori* de ce principe, la preuve tirée de l'idée d'un Être infiniment parfait, plus abstraite sans doute, n'en est pas moins aussi incomparablement plus forte. Et d'autre part elle autorise l'extension de ce principe à l'ordre de la grâce. En prouvant *a priori* qu'il fait par des voies simples tout ce que nous voyons, comme d'ailleurs Dieu ne se dément point, nous tenons la preuve qu'il fait aussi par de semblables voies tout ce que nous ne voyons pas. C'est la même sagesse, la même volonté, en un mot le même Dieu qui a établi l'ordre de la grâce et l'ordre de la nature. (*Traité de la Nature et de la Grâce*. Premier Discours. Première Partie. Article XIX).

Ainsi donc, Dieu veut sauver tous les hommes ; mais il veut les sauver par les voies les plus simples, par les voies qui portent le plus le caractère de ses attributs. Il n'y a donc par conséquent de sauvés que ceux qui entrent dans l'ordre de ses voies. Mais quel est préci-

sément cet ordre pour ce qui est de la Grâce ?

Dieu, nous le savons, ne peut agir que pour lui et il fait tout pour sa Gloire. Un monde fini, un monde profane, n'ayant encore rien de divin, ne peut avoir de rapport à son action qui est divine. Que fait Dieu ? Il rend ce monde divin par l'union d'une Personne divine. Et par là il le relève infiniment. Même quand l'homme n'aurait point péché, une Personne divine se serait unie à l'ouvrage de Dieu pour le sanctifier et le rendre digne de son auteur. Mais en outre les hommes ont offensé Dieu, et ils ne peuvent satisfaire à Dieu pour leurs offenses. Et c'est par là que Dieu a consommé son dessein de l'Incarnation du Verbe. Si en effet il a permis le péché, c'est que, persévérant dans l'innocence, l'homme aurait eu par lui-même des volontés méritoires de la Gloire ; la grâce de sentiment nous eût été inutile ; de telle sorte que, tout en étant établi Chef de l'Église, Jésus-Christ eût été un chef dont les membres eussent pu se dispenser de subir l'influence. C'est pourquoi l'univers réparé par Jésus-Christ vaut mieux que le même univers dans sa première construction. (*Traité de la Nature et de la Grâce. Premier Discours. Première Partie. Articles XXXIV et suivants. — Troisième Éclaircissement du Traité de la Nature et de la Grâce. — Conversations chrétiennes. Deuxième Entretien. — Entretiens sur la Métaphysique, IX, 5*).

Dieu veut donc que tous les hommes soient sauvés ; il veut les sanctifier tous ; il veut faire son Église la plus ample et la plus puissante possible : mais tout cela doit s'entendre en ce sens que l'exécution se fera par rapport aux voies qui sont les plus dignes de lui. Ainsi l'ordre des décrets divins, qui renferme la prédestination des saints, n'est point que Dieu veuille sauver tels et tels, et qu'ensuite il consulte sa sagesse pour découvrir les voies qui permettent d'exécuter ses

desseins. Il ne commence pas par vouloir sauver tels et tels plutôt que les autres ; mais c'est l'accomplissement de sa sagesse qui fait qu'il sauve tels et tels plutôt que les autres. Le choix que Dieu fait des hommes dans la distribution de ses grâces est raisonnable et parfaitement digne de sa sagesse, bien qu'il ne soit fondé ni sur la différence des natures, ni sur l'inégalité des mérites. (*Entretiens sur la Métaphysique*, IX, 12). Ainsi la grâce est purement gratuite, puisque c'est le plus grand rapport de sagesse et de fécondité que Dieu découvre entre ses voies et l'Église future qui le détermine à former des décrets qui renferment la prédestination des saints, et que ce ne sont point nos mérites naturels qui déterminent Dieu à nous prédestiner à la Grâce et à la Gloire. Il en résulte que le mérite proprement dit n'est pas antérieur à la grâce et ne se produit pas sans la grâce. La prédestination des saints devance le mérite. Et ainsi le pélagianisme se trouve écarté par Malebranche. Cependant, bien que la répartition de la grâce ne soit pas réglée sur nos mérites naturels, elle n'est point l'effet d'une volonté indifférente ou capricieuse, mais de la profondeur de la sagesse qui règle toutes les volontés divines. De même que la pluie ordinaire est une suite naturelle des lois générales de la communication des mouvements, de même, selon une comparaison à laquelle Malebranche revient volontiers, la pluie de la grâce, tout en n'étant pas donnée aux mérites naturels, dépend de certaines lois générales.

*
**

• Essayons maintenant de développer cette doctrine de la Grâce considérée dans ses rapports avec la philosophie générale de Malebranche.

Il n'y a que Dieu qui puisse comme cause véritable

produire la grâce dans les âmes ; mais, comme tous les hommes sont enveloppés dans le péché originel et que même par leur nature ils sont infiniment au-dessous de Dieu, il n'y a que Jésus-Christ qui, par la dignité de sa personne et par la sainteté de son sacrifice, puisse avoir accès auprès de son Père, nous réconcilier avec lui et mériter pour nous ses faveurs. Ainsi il n'y a que Jésus-Christ qui puisse être cause méritoire de la grâce. Mais conformément aux principes que Malebranche a établis par ailleurs, Jésus-Christ est aussi la cause occasionnelle qui détermine l'efficace de la cause générale : Jésus-Christ, considéré dans son humanité, non dans sa Divinité ; car par sa divinité il est identique à la Sagesse même de Dieu. Comme il n'y a que Jésus-Christ qui puisse nous mériter la grâce, il n'y a aussi que lui qui puisse fournir les occasions des lois générales selon lesquelles elle est donnée aux hommes. Plus précisément ce sont les désirs continuels de l'âme de Jésus, tendant à sanctifier son Église et à la rendre digne de son Père, qui sont les causes occasionnelles de l'efficace des lois générales de la Grâce ; et ces désirs sont toujours exaucés. Ils doivent donc répandre la Grâce sur les personnes en particulier dont les dispositions sont semblables à celle à laquelle l'âme de Jésus pense actuellement ; et cette Grâce est d'autant plus forte et plus abondante que ces désirs de Jésus sont plus grands et plus durables. Les divers mouvements de l'âme Jésus étant causes occasionnelles de la Grâce, il ne faut point être surpris si la Grâce est quelquefois donnée à de grands pécheurs ou à des personnes qui n'en font aucun usage. Car l'âme de Jésus pensant à élever un Temple d'une vaste étendue et d'une beauté infinie peut souhaiter que la Grâce soit donnée au plus grand pécheur ; et si, dans ce moment, par exemple, Jésus pense aux avarés, les avarés recevront la Grâce. Ou bien Jésus-Christ ayant

besoin pour la construction de son Église des esprits d'un certain mérite qui ne s'acquiert d'ordinaire qu'au prix de certaines persécutions, peut en général s'appliquer à eux et par cette application répandre en eux la grâce qui les sanctifie. Jésus-Christ fait alors comme un architecte dont l'esprit pense en général aux pierres carrées lorsque, par exemple, ces sortes de pierres sont actuellement nécessaires à son bâtiment.

Mais comme l'âme de Jésus-Christ n'est pas une cause générale, Dieu seul restant cause générale, on a raison de penser qu'elle a souvent des désirs particuliers à l'égard de certaines personnes en particulier. Il ne faut pas assimiler à cet égard l'âme de Jésus-Christ à Dieu, mais à l'âme de l'homme. Nous avons par exemple sujet de croire que la vocation de saint Paul a été l'effet efficace d'un désir particulier de Jésus-Christ. Mais, même quand ils ont rapport à toute une catégorie d'esprits d'un certain caractère ou d'un certain genre, les désirs de l'âme de Jésus sont des désirs particuliers, car ils changent à tous moments. Au contraire les lois générales selon lesquelles Dieu agit sont toujours les mêmes. Parmi les désirs de l'âme de Jésus, il en est donc d'actuels et de passagers, comme il en est de stables et de permanents. C'est par des désirs actuels et passagers que la Grâce se répand sur des personnes qui n'y sont pas préparées et d'une façon qui a quelque chose de singulier et d'extraordinaire ; mais c'est par des désirs permanents que la Grâce est donnée régulièrement à ceux qui reçoivent les Sacraments avec les dispositions nécessaires.

Mais pourquoi la Grâce n'est-elle pas toujours proportionnée à nos besoins ? Pourquoi n'est-elle pas toujours assez forte pour faire agir comme il faut ? Jésus-Christ ne connaît-il donc pas toutes nos dispositions et nos faiblesses et l'usage que nous ferons des grâces qu'il donne ? — Nous ne devons pas être surpris de

rencontrer ici quelque limite, car précisément Jésus-Christ, en tant qu'homme, en tant que cause occasionnelle de la Grâce, ne doit pas savoir nécessairement et actuellement toutes les déterminations futures des volontés, ni agir selon cette connaissance. Ce n'est point la connaissance des déterminations futures des volontés libres qui doit régler l'action par laquelle il répand la Grâce. Il doit régler ses désirs et son action sur l'ouvrage qu'il construit. Ceux qui se laissent vaincre, c'est par leur faute. Il est vrai que les justes mêmes demeurent parfois vaincus par les tentations qui les assaillent ; mais ils pourraient vaincre. Ce n'est point leur faiblesse qui les a perdus, mais leur négligence. Si Jésus-Christ ne les a pas animés au combat par une grâce extraordinaire de sentiment, c'est qu'ils devaient vaincre par la force de leur foi et de leur charité, afin que leur mérite fût plus grand. Car enfin la délectation prévenante ne doit être donnée que selon une mesure qui ne nuise pas au mérite que le juste doit acquérir dans le combat. Bien que Jésus-Christ sache actuellement par révélation, dès qu'il le souhaite, les déterminations futures des volontés, il ne doit pas régler ses dons sur les négligences des hommes.

Telle est donc la façon dont se répand la Grâce médicinale de Jésus-Christ. Elle consiste, nous l'avons dit, dans une délectation prévenante indispensable depuis le péché pour résister aux mouvements de la concupiscence. Tandis que la lumière est la Grâce du Créateur, la délectation est la Grâce du Réparateur. Tandis que la lumière est communiquée par Jésus-Christ comme Sagesse éternelle, la délectation est donnée de Jésus-Christ comme Sagesse incarnée. La lumière dans son origine n'était que Nature ; la délectation a toujours été pure Grâce. La lumière après le péché ne nous est accordée qu'à cause des mérites de Jésus-Christ ; la dé-

lection nous est donnée à cause des mérites et par l'efficace de la puissance de Jésus-Christ. Enfin la lumière se répand dans nos esprits selon nos diverses volontés et nos diverses applications ; mais la délection ne se répand dans nos âmes que selon les divers désirs de l'âme de Jésus-Christ. (*Traité de la Nature et de la Grâce*. Deuxième Discours. Première partie. Article XXX).

★
★★

Quelle est la place qu'il conviendrait d'assigner à cette théorie de Malebranche parmi les doctrines diverses qui ont été éditées à propos de la question de la Grâce ? Malebranche a développé les vues qui lui sont propres au moment même où les jansénistes défendaient avec le plus d'ardeur le point de vue qu'ils avaient adopté d'après l'exposé de l'augustinisme qu'ils étaient allés chercher dans l'ouvrage de l'évêque d'Ypres. Or, le traité de la Nature et de la Grâce de Malebranche suscita immédiatement de vives critiques de la part d'Arnauld. C'est dire qu'Arnauld ne jugea pas les idées de Malebranche conformes à la théologie de Port-Royal. C'était donc supposer que, d'une certaine façon au moins, la pensée de Malebranche allait à l'encontre de la doctrine janséniste et se rapprochait des doctrines opposées au jansénisme. Or la doctrine la plus violemment contradictoire du jansénisme était le pélagianisme. On sait ce que c'est que le pélagianisme. Dès le cinquième siècle, un moine anglais, Pélage, prétendit que la seule nature peut accomplir tous les actes nécessaires au salut, et c'est précisément cette doctrine de Pélage que saint Augustin vint combattre avec une vigueur extrême et une persévérance inlassable. Évidemment, Arnauld ne pouvait pas purement et simplement accuser Malebranche d'avoir versé

dans le pélagianisme. Mais, en dehors du pur pélagianisme, trop manifestement contraire au Christianisme, il s'était constitué un semi-pélagianisme selon lequel la foi peut naître sans la grâce et provoquer par son mérite propre l'intervention de la grâce qui ne fait que l'achever : semi-pélagianisme condamné par l'Église comme le pélagianisme. On sait d'autre part comment le jansénisme avait prétendu faire revivre la doctrine du grand adversaire de Pélage, saint Augustin. D'après le jansénisme, l'homme, par suite du péché, ne peut obéir qu'à une délectation, soit à une délectation terrestre qui l'entraîne nécessairement vers le mal, soit à la délectation divine qui le porte irrésistiblement au bien. C'est le pur décret de Dieu qui prédestine certains hommes à la damnation et certains autres au salut.

La doctrine de Malebranche se défend d'être pélagienne. Elle combat en effet la thèse selon laquelle le discernement des élus est fondé sur leurs mérites naturels, mérites antérieurs à la grâce ; c'est-à-dire en fin de compte la thèse selon laquelle la grâce ne prévient point nos volontés. Elle admet donc entièrement la gratuité de la prédestination, puisqu'elle soutient que la raison du choix des élus n'est pas dans l'homme et que la grâce n'est pas donnée aux mérites. Mais d'autre part elle demande que cette gratuité de la prédestination ne soit pas considérée comme compromise par la thèse qui, tout en faisant dépendre le choix des élus de la volonté de Dieu, le fait dépendre d'une volonté éclairée et conduite par la Sagesse éternelle.

Il y avait donc, dans la doctrine de Malebranche, certains éléments qui semblaient devoir donner satisfaction à Arnauld. De fait ce dernier, tout en attaquant violemment cette doctrine, reconnaît que, à travers quelques indécisions de pensée, Malebranche a admis six grandes vérités importantes : 1^o que, sur cette ques-

tion de la grâce, ce sont les écrivains qui ont le plus combattu les Pélagiens, à savoir saint Augustin, saint Prosper, saint Fulgence, saint Grégoire Pape, qu'il faut surtout consulter ; — 2^o que Dieu est le maître absolu des cœurs, que l'homme ne peut empêcher que Dieu ne le sanctifie, si Dieu entreprend sa sanctification ; — 3^o que la grâce de Jésus-Christ est toujours efficace, ou absolument ou en quelque manière : absolument, quand elle est proportionnée à la concupiscence ; en quelque manière ; quand elle est en un degré moindre que la concupiscence ; — 4^o que la grâce de Jésus-Christ, qui est nécessaire pour faire le bien, n'est pas donnée à tous les hommes ; — 5^o que la grâce n'est point nécessaire pour pécher : c'est-à-dire qu'il n'est pas nécessaire que celui qui transgresse les commandements de Dieu ait eu des inspirations de grâce pour que cette transgression lui soit imputée à péché ; — 6^o que ce qui met de la différence entre les hommes au regard de la Grâce n'est pas dans les hommes, mais en Dieu. (*Réflexions sur le système de la Nature et de la Grâce*. Livre II. Ch. VIII et IX.) Mais, à côté de l'hommage rendu à ces quelques vérités, — qui ne sont même pas toujours très pures à ses yeux, — qu'Arnauld croit trouver dans Malebranche, que d'erreurs il dénonce dans sa doctrine de la grâce ! D'abord Malebranche place en tête de cette doctrine le principe que Dieu n'agit que par des volontés générales. Or lui, Arnauld, prétend qu'il faut admettre que les grâces par lesquelles les saints méritent le Ciel sont données de Dieu par des volontés particulières. A la thèse qui fait de Jésus-Christ la cause occasionnelle de la grâce, il objecte que dans ce cas c'est Dieu qui obéirait à l'âme de Jésus-Christ, non l'âme de Jésus-Christ qui obéirait à Dieu ; que conséquemment, au lieu de recevoir les élus de son Père, c'est Jésus-Christ qui les lui donnerait. D'autre part Malebranche méconnaît ce que l'Église

a voulu signifier en décidant qu'il y a deux volontés en Jésus-Christ : car elle a reconnu par là même que c'est la volonté divine qui meut et fait vouloir la volonté humaine. Arnauld relève également les difficultés et les erreurs qui lui semblent enveloppées dans la conception que Malebranche tend à faire prévaloir relativement à la connaissance ou à l'ignorance du secret des cœurs de la part de Jésus-Christ. Mais surtout il accuse Malebranche d'avoir ruiné la thèse, qu'il a par endroits admise, de l'efficacité de la grâce en soutenant que la grâce a ou n'a point d'effet selon qu'il plaît à la volonté. Il tient, avant tout, quant à lui, à ce que la grâce soit déclarée efficace par elle-même.

A cette dernière critique, Malebranche répond qu'il faut savoir ce qu'on entend par cette formule de l'efficacité propre de la grâce. Il importe donc de préciser la signification que l'on attribue au mot grâce et à l'expression efficacité de la grâce. Malebranche observe qu'il a pris soin de distinguer la grâce de lumière et la grâce de sentiment : la grâce de lumière qui éclaire la volonté à supposer qu'elle ait déjà une certaine impulsion ; la grâce de sentiment qui prévient la volonté et la transporte vers le vrai bien en produisant dans le cœur un amour naturel et nécessaire, une sainte concupiscence propre à contre-balancer la concupiscence criminelle. La grâce de sentiment, ainsi entendue, est efficace par elle-même puisqu'elle ébranle l'âme et la met en mouvement par son efficacité propre. Mais est-ce à dire qu'il ne dépende pas de nous d'en bien user ou d'en mal user ? Nullement. Car le mouvement naturel ou nécessaire que la grâce produit n'emporte point invinciblement la volonté. Il n'est point efficace par rapport à son consentement. Certes, de deux biens proposés l'âme ne peut choisir que celui qui paraît le meilleur, soit à la lumière, soit au goût ; mais si elle ne peut pas choisir le moins bon, elle peut

ne pas ~~choisir~~ du tout, ayant toujours la faculté de suspendre son ~~consentement~~ en opposant d'autres idées à celles qui lui ~~représentent~~ le meilleur. Cela est si vrai que l'on peut parfois surmonter une grande tentation par le secours d'une grâce très faible, ou se laisser vaincre par une faible tentation quoique secouru par une grâce très puissante. De même que dans l'ordre des phénomènes mécaniques la même force mouvante, différemment appliquée, peut vaincre la résistance de grands corps, de même la même délectation intérieure, différemment appliquée, peut vaincre de grandes tentations et être vaincue par de plus petites.

On voit dans quel sens, pour Malebranche, la grâce de sentiment est efficace. Elle l'est en ce sens qu'elle met effectivement l'âme en mouvement, qu'elle produit en elle un amour naturel et nécessaire, mais non pas en ce sens qu'elle supprimerait le consentement du libre arbitre, source de tout mérite : le consentement n'est pas déterminé infailliblement. De la lumière, en retour, on peut dire qu'elle est une grâce suffisante et nullement efficace, parce qu'elle ne suffit pour nous déterminer que lorsque nous avons déjà de l'amour. La lumière est suffisante pour faire agir ceux qui sont animés de la charité, pourvu que leur concupiscence ne soit point excitée. Mais, si la grâce de lumière, à la différence de la grâce de sentiment, ne presse pas notre libre arbitre, la grâce de sentiment réserve notre libre arbitre elle aussi : et c'est ce que le jansénisme a eu le tort de méconnaître. Lorsque le jansénisme invoque en sa faveur certaines formules plus ou moins équivoques qui peuvent se trouver chez saint Augustin, il oublie que saint Augustin n'avait pas en vue les controverses actuelles et qu'en revanche il avait en vue l'erreur des Pélagiens qui ne voulaient point que la grâce du Sauveur fût d'une autre espèce que celle

de l'état d'innocence. L'augustinisme est donc à interpréter d'après cette circonstance historique qui en fait apparaître le caractère relatif.



Voilà, dans ses traits généraux, la doctrine que Malebranche a proposée sur la Grâce¹. Cette doctrine est souvent subtile et compliquée : mais, en somme, dans son intention première, elle essaie de garder l'équilibre entre les deux thèses également condamnées par l'Église, à savoir celle qui sacrifie la grâce à la liberté et celle qui sacrifie la liberté à la grâce. Du point de vue théologique, c'est surtout par cet effort pour tenir la balance égale entre deux tendances opposées qu'on pourrait essayer de caractériser la position de Malebranche, du moins autant qu'on la rapporterait à son

1. L'exposé théologique qui est renfermé dans ce chapitre XVI^e qui traite de la grâce ne comporte aucune rectification ; car, historiquement, il est d'une exactitude irréprochable. Je crois seulement devoir faire remarquer qu'il est incomplet et que, notamment en ce qui regarde l'insuffisance de fait de la grâce en beaucoup d'hommes, Malebranche fournit d'autres explications encore que celles qui figurent ici. On trouverait, sur la partie théologique de son œuvre, un complément d'information très sûr et très précieux dans l'article que M. Maurice Blondel a consacré à *l'Anti-cartésianisme de Malebranche*. Cet article a été publié par la *Revue de Métaphysique et de Morale* dans son numéro spécialement consacré à Malebranche à l'occasion du deuxième centenaire de sa mort. (Numéro de janvier 1916, pp. 1-23.) Renvoyer le lecteur à cette étude d'une rare pénétration, ce n'est pas le distraire ou le détourner des vues propres à Delbos : car je puis me porter garant que toutes les idées directrices qui inspirent ces pages de M. Blondel ont été approuvées, louées et admirées par Delbos lui-même. Il en aurait sans doute tenu compte s'il lui avait été donné de reprendre, de compléter et d'éditer lui-même son manuscrit, de beaucoup antérieur à 1916. M. Blondel montre que l'attitude religieuse de Malebranche est tantôt extrinséciste à la façon de Descartes, et tantôt intrinséciste à l'encontre de Descartes et d'une manière excessive, et il y est rappelé que, dans l'ordre des existences contingentes, c'est le caractère *fini* de l'Homme-Dieu qui limite l'action de la grâce au regard de Malebranche.

dessein réfléchi. Seulement, ce qu'il faut se hâter de dire, c'est que, devant cette question théologique, Malebranche en réalité ne procède pas en théologien, mais bien en philosophe. Ce qu'il édite avant tout, c'est une philosophie, philosophie affectant un caractère essentiellement religieux sans doute, mais enfin philosophie retenant son caractère de spéculation rationnelle et d'organisation systématique. C'est pourquoi sa doctrine de la grâce doit être comprise dans le jugement qu'on croira devoir porter sur l'ensemble de sa philosophie. Il est bien évident que, traitant de la grâce, il entre en contact avec la théologie : mais il est certain que son intention délibérée n'est pas de réformer les données théologiques. Que prétend-il donc faire ? D'abord il veut fournir à ceux qui le liront les raisons qu'il juge valables de comprendre et d'accepter les données de la théologie catholique. Ensuite, dans ces données mêmes, il a la prétention d'isoler l'élément substantiel qu'il est visiblement préoccupé de respecter, et la forme philosophique plus ou moins contingente et accidentelle que cet élément substantiel lui semble avoir revêtue dans les différentes occasions. Enfin il cherche pour son propre compte à lui trouver une forme philosophique plus adéquate au contenu du dogme mis en présence d'un état nouveau des esprits créé par la diffusion de la science et de la philosophie cartésiennes. Il faut remonter jusqu'à ces intentions premières et dernières de Malebranche philosophe pour apprécier sainement l'inspiration profonde de la partie spécifiquement religieuse de sa philosophie.

CHAPITRE XVII

MALEBRANCHE ET SPINOZA.

CONCLUSION.

La doctrine de Malebranche a paru à beaucoup présenter avec la doctrine de Spinoza un air de parenté, et même plus qu'un air de parenté, une parenté effective. Issues l'une et l'autre du cartésianisme, il semble qu'elles se soient accordées dans une certaine façon de pousser à l'extrême diverses thèses cartésiennes, celles qui favorisaient le mieux leur commune tendance à ne point laisser exister et agir les êtres finis indépendamment de Dieu, à mettre en Dieu tout ce qui fait la réalité ou la puissance positive des êtres finis, de façon à devoir identifier bon gré mal gré Dieu et le monde. C'est une thèse assez courante, que la logique de son système aurait dû conduire Malebranche au panthéisme spinoziste, et qu'il n'a été retenu sur le bord de l'abîme que par sa foi chrétienne. — De son temps déjà, Malebranche fut accusé de spinozisme.

Un tel jugement est-il vrai? Est-il exact que les

deux doctrines en cause se ressemblent au point qu'on le prétend ? C'est une question qui demande à être examinée de près. Pour en proposer une solution équitable il faut avant tout déclarer qu'aucun des deux systèmes n'a contribué à la formation de l'autre. La thèse d'une dépendance historique, unilatérale ou réciproque, de l'un par rapport à l'autre est donc à écarter purement et simplement. En conséquence, il ne reste qu'à considérer uniquement et d'une manière absolue les rapports mutuels qui peuvent se rencontrer entre les deux. Dès lors bornons-nous à voir sur quels points on peut avec vraisemblance, sinon avec vérité, les rapprocher.

Chez Spinoza, la notion de l'unité de substance entraîne l'affirmation de l'unité de cause. « Toute chose, dit-il en effet, déterminée à telle ou telle action, y a été nécessairement déterminée par Dieu, et si Dieu ne détermine pas une chose à agir, elle ne peut s'y déterminer elle-même. » (*Éthique*. I. Proposition 26.) Chez Malebranche, l'unité de cause est affirmée directement et pour elle-même et, selon la lettre de la doctrine, la pluralité des substances est formellement maintenue. Mais que sont des substances qui ne persévèrent dans leur existence que par une création continuée, qui n'ont par elles mêmes aucune indépendance à l'égard de Dieu et aucune puissance propre ? La notion de l'unité de cause doit entraîner l'affirmation de l'unité de substance. On peut donc tirer de la notion de l'unité de substance et de la notion de l'unité de cause conférées l'une avec l'autre un premier élément de rapprochement.

On en rencontre un second dans la conception de l'Être infini. Si le Dieu de Spinoza est la substance absolument infinie, le Dieu de Malebranche est aussi, comme il dit, « l'être sans restriction, tout être, l'Être infini et universel. » L'aversion que Malebranche

professe pour l'anthropomorphisme fait même qu'il refuse d'admettre que l'on puisse proprement appeler Dieu esprit. Si l'on use de ce terme, que ce soit seulement pour signifier que Dieu n'est pas matériel. Le nom véritable de Dieu est : *Celui qui est*. Le Dieu de Malebranche est donc l'Être indéterminé.

Et il y a une propriété de Dieu qui, malgré les efforts que fait Malebranche pour qu'elle ne soit pas interprétée en ce sens, semble bien prêter à la confusion ou à l'identification de Dieu avec l'univers. Notons cette formule qui figure dans le huitième *Entretien sur la Métaphysique* : « L'immensité de Dieu, c'est sa substance même répandue partout, et partout tout entière. » La correction qu'ajoute immédiatement Malebranche en complétant sa formule par ces mots « remplissant tous les lieux sans extension locale » ne fait que manifester l'accord de sa pensée avec celle de Spinoza. En effet, ce dernier dit : « Deus non in loco, sed ubique secundum essentiam est. » (Ep. LXXV.)

Plus précisément, est-ce que la doctrine de l'étendue intelligible ne rapproche pas plus étroitement Malebranche et Spinoza ? « L'étendue intelligible est éternelle, immense, nécessaire ; c'est l'immensité de l'être divin en tant qu'infiniment participable par la créature corporelle, en tant que représentatif d'une matière immense. » (*Méditations chrétiennes*. IX, 9, 10.) L'étendue, dit encore Malebranche, est un « infini particulier. » (*Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois*.) Ne sommes-nous pas tout près de la conception spinoziste qui fait de l'étendue une essence intelligible, un infini en son genre, attribut de Dieu dont découlent une infinité de choses infiniment modifiées ?

Sans doute, à la différence de Spinoza, Malebranche admet la Création ; mais le lien qu'il établit entre

les créatures et le Créateur, en enlevant aux premières toute indépendance et toute efficacité, paraît bien laisser résider et consister en Dieu tout ce qu'elles ont de réel. « Toutes les créatures, dit Malebranche, ne sont que des participations de l'Être divin. » (*Recherche*. Liv. III. Partie II. Chap. VI.) Il semble bien au surplus que, pour Malebranche comme pour Spinoza, le fini comme tel soit une restriction ou une négation de l'être.

Enfin l'assertion si souvent répétée par Malebranche que nous ne sommes pas à nous-mêmes notre lumière, que Dieu seul nous éclaire, — assertion dont la formule caractéristique est que Dieu est le lieu des esprits comme l'espace est le lieu des corps, — cette assertion, en enlevant à notre esprit dans l'œuvre de la connaissance toute efficacité causale, paraît bien faire des intelligences de simples capacités de recevoir la sagesse et la raison universelles dont elles dépendent. Ce n'est pas seulement en Dieu, c'est uniquement par Dieu que nous voyons la vérité identique à Dieu même.

★
★★

Voilà certains des rapports que l'on peut découvrir entre la philosophie de Malebranche et celle de Spinoza. Il est permis de supposer que Malebranche a eu quelque peu conscience de la possibilité qu'il y avait à ce que sa pensée fût inclinée vers le spinozisme, ainsi qu'en témoigne la neuvième des *Méditations chrétiennes*. « Si vous ne m'éclairez de votre lumière, dit là le disciple à Jésus, l'amour que j'ai pour la vérité me précipitera dans quelque erreur. Car je me sens porté à croire que ma substance est éternelle, que je fais partie de l'Être divin, et que toutes mes diverses pensées ne sont que des modifications particulières de la raison universelle. »

Il peut être légitime d'instituer les rapprochements qui portent sur les points que nous venons d'énumérer et de préciser ; mais il est obligatoire d'un autre côté de dire que Malebranche a repoussé très énergiquement toute assimilation de sa doctrine avec celle de Spinoza. Dans la neuvième *Méditation chrétienne*, à laquelle nous venons de faire allusion, ce que Malebranche veut établir, c'est la possibilité de la création et, parmi les arguments qui tendent à la contester, il s'attaque surtout à celui qui, considérant que la matière n'est autre chose que l'étendue, et que l'étendue est un être nécessaire et éternel, prétendrait conclure que la matière est nécessaire et éternelle. Il distingue fortement entre l'étendue intelligible et l'étendue matérielle. L'étendue matérielle porte si peu au regard de Malebranche le caractère de la nécessité que la question même de son existence est réservée et mise à part, et qu'il n'y a que la foi qui nous procure à cet égard une certitude. Cette étendue matérielle, qui n'est autre chose que la matière même dont le monde est composé, reste l'objet d'une création proprement dite. — Dans le huitième *Entretien sur la Métaphysique*, où il est question de Dieu et de ses attributs, Malebranche insiste sur la nature de l'immensité de Dieu et sur la nature de l'étendue intelligible en protestant contre l'erreur qui consisterait à attribuer à Dieu une étendue corporelle. On ne pourrait tomber dans cette erreur qu'en jugeant de Dieu sur l'idée de l'étendue, en d'autres termes sur l'idée des créatures et qu'en corrompant l'idée de l'Être infiniment parfait. Dans un passage de cet entretien, il est fait des allusions très claires à Spinoza dont les conceptions, notamment en ce qui regarde l'étendue considérée comme un attribut de Dieu, sont qualifiées d'impies et d'extravagantes et désavouées avec énergie. On peut même dire que Malebranche est injuste

pour Spinoza en ce qu'il représente sa pensée d'une façon inexacte. Mais les différences qui séparent la pensée de Malebranche de celle de Spinoza sont parfaitement bien marquées : elles sont discernées et rendues par lui avec une exactitude irréprochable.

Si réelles qu'elles fussent, ces différences n'empêchent pas Arnauld d'entreprendre de montrer que, par sa conception de l'étendue intelligible, Malebranche faisait Dieu corporel. « L'accusation la plus atroce que je trouve dans le dernier livre de Monsieur Arnauld, écrit Malebranche, et sur laquelle aussi il appuie le plus, c'est l'erreur grossière qu'il m'impose que, selon mes véritables sentiments, *Dieu est corporel*. » (Première lettre contre la *Défense de M. Arnauld*.) Contre cette accusation d'Arnauld, Malebranche s'efforce de restaurer le sens véritable de sa doctrine. Il se défend que l'étendue qui est en Dieu ait aucun rapport au lieu, qu'elle occupe en quelque sorte une place : si précisément elle a été appelée intelligible, c'est en ce sens qu'elle est l'idée que Dieu a des corps créés et possibles et qu'à ce titre elle est l'objet immédiat de l'esprit, lorsqu'il pense à des corps qui ne sont point et qu'il les regarde comme privés de couleur et des autres qualités sensibles. Ainsi l'étendue intelligible n'est que l'*archétype* des corps ou ce qu'il y a en Dieu qui représente les corps : elle n'est pas les corps eux-mêmes, dont l'existence, si elle est réelle, exige en outre un décret divin. Mais ce n'est pas une raison non plus pour accepter la rectification que propose Arnauld et pour dire que l'étendue intelligible ne doit être autre chose que l'étendue en tant qu'elle est idéalement, comme le dessin d'une maison qui est dans l'esprit de l'architecte. L'idéalité de l'étendue intelligible, comprise en ce sens, ne laisse pas entendre ce qui est la vérité, à savoir que l'étendue intelligible est la substance de

Dieu, en tant que représentative des corps et participable par eux. Une chose qui est idéalement dans notre esprit a son objet hors de lui : or l'étendue intelligible n'a point son objet hors de Dieu ; elle est réellement et formellement en Dieu en ce sens que la substance divine est nécessairement représentative des corps. — Telles sont les précisions que Malebranche a été amené à formuler à l'occasion des critiques d'Arnauld.

*
**

Mais, à propos de Spinoza, Malebranche eut à soutenir des discussions beaucoup plus pénibles vers la fin de sa vie. A partir de septembre 1713 et pendant l'année qui suivit, il fut mis en demeure de s'expliquer sur la vérité du spinozisme et sur les rapports du spinozisme avec sa propre doctrine par Dortous de Mairan qui fut depuis membre de l'Académie Française et secrétaire perpétuel de l'Académie des Sciences. Mairan avait eu antérieurement des entretiens avec Malebranche sur des questions de mathématiques et de physique. C'est de Béziers qu'il lui écrit. Sa première lettre porte la date du 17 septembre 1713. Cette correspondance a été publiée en 1841 par Feuillet de Conches. Elle fut rééditée avec les corrections désirables par Victor Cousin dans ses *Fragments de philosophie cartésienne*. Elle comprend huit lettres : quatre de Mairan et quatre de Malebranche. — Mairan se sent attiré par le système de Spinoza ; et, comme d'autre part il désire garder les convictions philosophiques et religieuses que ce système ne peut manquer de ruiner, il appelle Malebranche à son secours. Il repousse les conséquences de la doctrine de Spinoza et il déclare en même temps qu'il ne peut pas résister à ses démonstrations.

« C'est pour sortir d'un état si fâcheux, dit-il à son correspondant, que j'ai l'honneur de vous écrire. Développez-moi, de grâce, les paralogismes de cet auteur, ou, ce qui suffit, marquez-moi le premier pas qui l'a conduit au précipice, s'il est vrai, comme je veux le croire, qu'il y soit tombé ; et marquez le moi, je vous prie, succinctement, et à la manière des géomètres. » Malebranche répond à la date du 26 septembre : « Je suis maintenant à la campagne, et je n'ai point le livre dont vous me parlez. J'en ai lu autrefois une partie, mais j'en fus bientôt dégoûté, non seulement par les conséquences qui font horreur, mais encore par le faux des prétendues démonstrations de l'auteur... La principale cause des erreurs de cet auteur vient, ce me semble, de ce qu'il prend les idées des créatures pour les créatures mêmes, les idées des corps pour les corps, et qu'il suppose qu'on les voit en eux-mêmes : erreur grossière, comme vous savez. Car, étant convaincu intérieurement que l'idée de l'étendue est éternelle, nécessaire, infinie, et supposant d'ailleurs la création impossible, il prend pour le monde ou l'étendue créée le monde intelligible qui est l'objet immédiat de l'esprit. Ainsi, il confond Dieu, ou la souveraine Raison, qui renferme les idées qui éclairent nos esprits, avec les ouvrages que les idées représentent. » La réponse de Malebranche où nous relevons ce passage est très courte. Il est visiblement gêné par la demande de son correspondant. Il aime peu les polémiques. Il n'y a pas à être surpris que ses explications aient été jugées insuffisantes par Mairan et soient demeurées inefficaces. — Le 19 novembre, Mairan revient à la charge. Il observe que l'horreur que l'on a pour les conséquences du système de Spinoza peut très bien exprimer un simple préjugé et devrait céder dans ce cas à l'évidence des démonstrations. Sur le fond même de la

question, il prétend que le système de Spinoza est la meilleure confirmation de cette vérité mise au jour par Malebranche, à savoir que tout ce que nous voyons, nous le voyons en Dieu. La distinction que Malebranche reproche à Spinoza de n'avoir point faite entre les idées et leurs objets est au contraire très explicite dans le spinozisme : Dieu renferme, en tant que pensant, toutes les idées ou toutes les modifications de la pensée ; et il renferme, en tant qu'étendu, toutes celles de l'étendue. Si Spinoza suppose la création impossible, c'est-à-dire s'il regarde comme ne pouvant exister l'action par laquelle de nouvelles substances sont produites, ce n'est pas une supposition gratuite qu'il émet, c'est une thèse qu'il démontre avec la dernière évidence. Enfin n'est-il pas vrai que c'est uniquement pour sauvegarder l'idée de la création que Malebranche introduit la différence de l'étendue créée ou matérielle et de l'étendue intelligible ? Il semble au surplus que Malebranche n'explique pas d'une façon très nette et uniforme le rapport de l'étendue intelligible à l'étendue créée : tantôt il semble que l'étendue intelligible soit l'archétype de toutes les idées des corps créés ; tantôt elle est simplement définie comme étant en Dieu sans qu'on sache si elle y est substance, attribut ou mode ; tantôt il paraîtrait qu'elle est l'étendue-substance dont les corps sont les modifications. Or, dès qu'il est admis, comme Malebranche l'admet, que les corps perçus par les sens ne sont pas des substances, mais de simples modalités, ils ne sauraient être que des modalités de l'étendue : ce que Malebranche appelle l'étendue créée n'est que la modification de l'étendue intelligible qui est l'étendue-substance. Si, d'autre part, toute essence nécessaire ne peut être qu'en Dieu, l'étendue étant une essence nécessaire, on se trouve adhérer au système de Spinoza. Le 5 décembre, Male-

branche répond très brièvement à ces réflexions de Mairan par une lettre où nous lisons ceci : « L'auteur ne prouve point qu'il n'y a qu'une Substance : il prouve seulement qu'il n'y a qu'une souveraine Raison qui renferme les idées de tous les êtres possibles ; et il ne prouve nullement que cette Raison qui l'éclaire soit l'univers et que le ciel, la terre, les hommes et lui-même soient des modifications de cette Raison. » Malebranche rappelle la nécessité de distinguer les idées qui sont éternelles, immuables, nécessaires, d'avec les objets dont elles sont les archétypes. — Le 6 mai 1714, Mairan écrit à Malebranche une troisième lettre. Il soutient d'abord que dans la nature il ne saurait y avoir deux substances de même essence ou de même attribut, que toute substance est infinie, que par suite une étendue finie ne peut être qu'une modification de l'étendue infinie. D'autre part, l'étendue intelligible de Malebranche n'est, en toute rigueur et selon les propriétés qu'il lui attribue, que la substance dont l'étendue créée n'est que la modification. Il ne faut pas se laisser éblouir par le mot d'intelligible : de ce que les essences et les substances des choses ne peuvent être conçues que par l'esprit seul et de ce qu'elles sont à ce titre intelligibles, il ne suit point qu'elles soient hors des modalités dont elles sont les essences ou les substances. L'étendue intelligible, commune à tous les corps, n'est pas sans les corps, pas plus que la pensée, commune à toutes les idées, n'est sans les idées. En fin de compte, il n'y a dans la nature que des substances et des modifications : tout ce à quoi l'on peut penser indépendamment de toute autre chose est substance ; tout ce qu'on ne peut penser indépendamment d'une autre chose est modification de cette chose. Or l'idée de corps renferme celle de l'étendue intelligible comme constituant son essence. Donc tout corps est la modi-

fication de l'étendue intelligible. Donc, si l'étendue intelligible est en Dieu, tout corps est la modification de l'essence divine. Donc les termes d'essence représentative, de participable par les créatures, d'archétype des corps ne sont que des façons de dissimuler ou d'atténuer une conséquence inévitable. Cette fois Malebranche prend la peine d'envoyer à Mairan une réponse développée. Le 12 juin il lui adresse une longue lettre dont nous savons que Mairan lui fut très reconnaissant. Malebranche insiste sur la différence qu'il y a entre l'idée du monde ou l'étendue intelligible, et le monde même ; entre les idées et les choses. On peut assurer d'une chose ce que l'on conçoit être renfermé dans son idée ; mais l'on ne peut assurer l'existence de la chose par l'aperception de l'idée qui l'explique. Cela est si vrai que souvent des choses dont nous avons l'idée sont reconnues par nous non existantes et que le monde créé est pour nous invisible de toutes façons. Si la foi ne nous en enseignait l'existence, nous n'aurions aucun moyen de nous en assurer. L'étendue-substance est incapable d'agir sur l'esprit et de l'affecter : il n'y a que l'étendue intelligible qui le puisse et elle est non pas l'étendue-substance, mais l'idée de l'étendue substance. Spinoza affirme à bon droit que l'idée d'une étendue infinie est présente à l'esprit, en sorte que l'esprit ne peut l'épuiser ; et il affirme encore qu'il n'y a point deux sortes d'idées d'étendue. Mais il confond l'idée de l'étendue avec le monde. Il faut bien que l'ouvrage soit conforme à l'idée de l'ouvrier : mais il n'est pas possible qu'il soit l'ouvrier même. En somme, dans ce morceau plus étendu, Malebranche ne fait que se répéter ; mais il marque bien la différence de sa position et de celle de Spinoza. Il ramène tout à son principe idéaliste qui répond à la question : Comment les corps sont-ils connaissables ?

Et c'est bien cette question de la possibilité de la connaissance des corps qui l'a amené à constituer sa philosophie. — Malgré tout, Mairan ne se rend pas aux arguments de Malebranche. Le 26 août il lui envoie une quatrième lettre qui comprend une vingtaine de pages et forme une véritable dissertation. Il pose à nouveau les termes du problème tel qu'il le conçoit. Pour lui toute la question se réduit à savoir si l'étendue proprement dite, l'étendue commune à tous les corps, nous est représentée par son idée comme infinie et comme existante. Si elle nous est effectivement représentée comme telle, il ne se peut pas qu'elle ne soit point infinie et existante, en vertu du principe qu'on peut assurer d'une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente. L'étendue que je me représente, si elle était finie, devrait être terminée par des substances de même nature ou d'autre nature. Si elle l'était par des substances d'une autre nature, elle serait infinie à sa façon, car elle épuiserait l'être en son genre ; si elle l'était par des substances de même nature, son caractère fini ne serait qu'une illusion, car précisément elle est l'essence de même nature qui comprend toutes les modifications. D'autre part, une substance qu'on conçoit pouvoir exister infinie, ne peut qu'exister nécessairement parce qu'il serait impossible de concevoir qu'elle commençât jamais d'exister par elle-même, n'existant point ; ni par une cause étrangère, devant exister infinie. Il en résulte que l'étendue infinie existe nécessairement. Malebranche, observe Mairan, soutient que l'idée est distincte de son objet ou idéal ; mais, s'il n'y a pas un idéal infini pour correspondre à une idée infinie, que devient le caractère représentatif des idées ? « Il s'ensuit donc, continue Mairan, que votre étendue intelligible n'est qu'une idée en Dieu, idée sans idéal,

ou qui n'a nul objet, ni en Dieu ni en moi, hors de ma pensée ; et par conséquent il ne faut plus dire, comme vous avez fait ailleurs, que nous n'avons point de démonstration de l'existence des corps, et qu'il nous serait impossible de nous assurer qu'ils existent sans la révélation qui nous l'apprend. Il faut trancher le mot, et dire qu'il est démontré qu'il n'y a point de corps et que la révélation nous trompe à cet égard. » En présence de cette insistance de Mairan, Malebranche, à la date du 6 septembre 1714, fournit encore quelques explications dans une lettre qui devait être la dernière de cette série de communications épistolaires. Car cette fois il est visible qu'il est fatigué du débat : il veut clore la discussion et il ne s'en cache pas. Il se borne à réitérer l'expression de sa pensée essentielle. L'idée de l'étendue est infinie ; mais son ideatum peut très bien ne pas l'être. Peut-être même n'y a-t-il actuellement aucun idéat. Quand je n'aurais point de corps et qu'il n'y aurait rien de créé que mon âme, Dieu, par ses idées efficaces, pourrait me faire voir et sentir comme je vois et sens. Sans doute il faut affirmer d'une chose ce que l'on connaît être renfermé dans son idée ; mais le principe suppose que la chose existe et n'en prouve pas l'existence. Le principe cartésien, que tout ce que l'esprit aperçoit immédiatement est nécessairement, est bon dans les mathématiques pures qui ne consistent que dans les idées ; mais il n'est pas le premier principe dans la physique. — Ainsi se termina, un an environ avant la mort de Malebranche, cette polémique très spéciale qui pose, mieux que toute autre donnée historique, la question des rapports de sa philosophie avec le spinozisme.



Très longtemps, les objections de Mairan ont paru décisives à plus d'un philosophe. Mais, malgré une première impression résultant de certaines apparences favorables à Mairan, on a le droit de considérer que les réponses de Malebranche ne sont pas des expédients purs et simples pour se tirer d'embarras. Dans un article de l'Année Philosophique (V^e année), article qui a pour titre *Spinozisme et Malebranchisme*, M. Pillon a mis en lumière avec beaucoup de bonheur le caractère réellement original de la doctrine de Malebranche. Cette doctrine marque avec force ce qu'on pourrait appeler l'idéalité de l'étendue intelligible et l'impossibilité d'en déduire l'existence réelle. A y prendre bien garde, l'usage que fait Malebranche du mot idée se réfère avant tout au sens platonicien de ce terme, sens en vertu duquel il signifie modèle ou archétype. Aussi, s'il fallait à tout prix choisir entre les deux termes de l'alternative que Mairan pose devant l'esprit de Malebranche, en le condamnant à tomber dans le spinozisme ou à aboutir à l'immatérialisme, ce serait le second qui serait le plus conforme à la logique de la pensée de Malebranche. D'autre part, en même temps qu'on peut agréer certaines des explications de Malebranche, on est en droit de relever des défauts dans le système spinoziste. La notion de mode y affecte un caractère équivoque. Le mode qui, étant objet des sens ou de l'imagination, ne devrait avoir d'existence qu'en nous, y est cependant rapporté à l'attribut comme une détermination en soi de cet attribut. On peut penser qu'il y a là une donnée contradictoire. Il nous faut donc faire état des réponses de Malebranche et nous demander jusqu'à quel point elles expriment

des tendances ou des conceptions profondes de son système.

Il est d'abord incontestable que l'étendue intelligible a été introduite par lui en Dieu pour des motifs tout différents de ceux qui ont conduit Spinoza à ériger l'étendue en attribut de Dieu. Spinoza a fait de l'étendue un attribut de Dieu parce que l'attribut est un genre d'être infini et que tout ce qui exprime une essence éternelle et infinie appartient nécessairement à Dieu. Le *Deus sive natura* est bien le motif inspirateur du spinozisme. Seulement, sous l'influence de Descartes, c'est la nature intelligible, la nature rationnellement conçue que Spinoza identifie avec la Substance infinie prise absolument : à ce titre l'étendue est un attribut divin. Or ce naturalisme initial et générateur du spinozisme est tout à fait étranger à la pensée de Malebranche. Ce dernier ne recourt à la conception de l'étendue intelligible que pour résoudre le problème de la certitude, que pour donner un fondement à l'objectivité de notre connaissance du monde matériel. On ne peut que répéter que l'étendue est ici envisagée comme un modèle, comme un archétype, à la façon des Idées platoniciennes, sans que nous sachions d'ailleurs si le monde existe comme réalité. Cette étendue est donc tout autre chose que celle de Spinoza malgré la ressemblance des termes. L'étendue exemplaire de Malebranche est la condition de la connaissance du monde matériel, mais non pas le fondement de sa réalité. Il est certain que Malebranche et Spinoza partent ici tous deux de Descartes ; mais, procédant de lui sous l'empire de préoccupations très différentes, ils s'orientent à partir de lui dans des directions nettement divergentes. Malebranche emprunte à Descartes et tient de lui le souci de chercher avant tout ce qui rend les choses explicables pour l'esprit. Spinoza, sur le point particulier que nous con-

sidérons, n'aperçoit dans Descartes que son dualisme, avec le réalisme qu'il entraîne comme conséquence et avec l'existence indépendante qu'il confère à l'étendue.

Les deux philosophes s'écartent aussi l'un de l'autre dans leur conception de Dieu. Le Dieu de Malebranche est sans doute tout être, mais en ce sens seulement qu'il contient en lui les perfections de tous les êtres. « Le Dieu que nous adorons, dit Malebranche, n'est point un tel être, (à savoir un être particulier), en ce sens que son essence soit bornée ; il est bien plutôt tout être. Mais il est un tel être en ce sens qu'il est le seul être qui renferme dans la simplicité de son essence tout ce qu'il y a de réalité ou de perfection dans tous les êtres, qui ne sont que des participations (je ne dis pas des parties) infiniment limitées, que des imitations infiniment imparfaites de son essence ; car c'est une propriété de l'Être infini d'être un, et en un sens toutes choses, c'est-à-dire parfaitement simple, sans aucune composition de parties, de réalités, de perfections, et imitable ou imparfaitement participable en une infinité de manières par différents êtres. » (*Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois*). Ainsi, chez Malebranche, les perfections en Dieu ne sont point des substances, ni non plus des attributs au sens où Spinoza entend ce mot. Et si toutes choses sont Dieu, elles ne sont point Dieu formellement, car Dieu ne renferme formellement ni l'étendue, ni la substance des esprits, ni quelque autre substance que ce puisse être. Tandis que chez Spinoza les attributs de Dieu sont des genres d'être, ils sont avant tout chez Malebranche des perfections qualitatives qu'il suffit d'affranchir des limites humaines. L'incompréhensibilité des attributs s'explique par là. Et c'est en tant que ces perfections peuvent être représentatives

d'êtres possibles qu'elles ont rapport au monde ; seulement ce rapport n'est pas un rapport d'attribut à mode, mais un rapport de modèle à substance.

Ceci nous amène à remarquer que la notion de substance, pour Malebranche, vaut en dehors de Dieu pour tous les êtres particuliers, en tant que l'essence de ces êtres est conçue indépendamment de quelque autre chose. Sans doute on pourra observer que la question de savoir comment il y a des êtres particuliers dans l'étendue reste obscure chez Malebranche. Mais la notion de substances créées n'en subsiste pas moins.

D'autre part, Malebranche a une théorie propre de la création. La volonté de créer le monde, quoique éternelle et immuable, ne renferme rien de nécessaire. Les volontés de Dieu nous sont inaccessibles. Dieu nous fournit de quoi expliquer les choses matérielles, si elles existent ; mais il ne nous donne pas le moyen d'expliquer leur existence. Le réel ne se déduit pas analytiquement de l'intelligible. Des existences sont données comme celles des esprits qui ne sont pas intelligibles à elles-mêmes. Des propriétés intelligibles des corps sont conçues dont on ne peut pas dire si elles sont réalisées dans des substances existantes. Par là se trouve détruite la conception spinoziste du parallélisme. Malebranche est dualiste, mais son parallélisme à lui n'est que partiel. Sans doute, à l'occasion des états du cerveau, Dieu détermine en nous des modifications et inversement. Mais en nous les *sentiments* ne sont pas des connaissances *virtuelles* : ils ont besoin, pour nous renseigner sur les propriétés de la matière, d'être corrigés et effacés par l'Idée de l'étendue ; en revanche ils nous renseignent sur nos modifications, et ainsi, contre Spinoza, se trouve restauré le domaine de la conscience.



Et par là nous découvrons une fois de plus et nous pouvons considérer une dernière fois les caractères propres de la philosophie de Malebranche. L'élan spéculatif qui porte cette philosophie vers certaines conceptions dominantes ne l'entraîne pas par les voies d'une logique resserrée et simple. C'est une philosophie compliquée. Et la complication qu'elle révèle résulte de ce que chacune des questions qu'elle pose et qu'elle résoud n'y est pas seulement posée et résolue par une extension ou une application de principes généraux, mais qu'elle y donne occasion à un examen et à une solution propres à la question particulière qui se trouve en jeu. Le fait est d'autant plus digne de remarque que la philosophie de Malebranche est une philosophie systématique. Mais, si réel et si profond que soit l'accord des diverses thèses du système, cet accord n'en laisse pas moins subsister le sens de chacune des thèses prises en particulier. Malebranche affirme l'unité de [cause, mais il n'affirme pas l'unité de substance. Malebranche affirme que toute connaissance certaine et complète est une vision en Dieu ; mais il affirme que notre âme n'est pas connue de la sorte et ne peut pas être connue comme la matière étendue. Il affirme que l'étendue vue en Dieu est pleinement intelligible ; mais il affirme aussi que par elle-même elle n'implique pas et n'explique pas l'existence de son objet. Il affirme que la connaissance par idées est complète et souveraine dans son domaine ; mais il affirme aussi qu'elle ne saurait disqualifier la connaissance par sentiment, tant que celle-ci nous renseigne sur des données de conscience. Il affirme que l'union de l'âme et du corps,

réalités substantiellement distinctes, fait correspondre des sentiments de l'âme à des états organiques et inversement ; mais il n'admet pas que l'on ne doive trouver dans l'âme que des états ou des opérations susceptibles d'être traduits dans le corps. Il affirme que la causalité de Dieu fait tout en nous et hors de nous ; mais il assigne aux causes occasionnelles la fonction de déterminer selon des lois l'efficace divine. Il affirme que la causalité de Dieu fait tout en nous, entendez tout ce qui est faisable par cette causalité, tout ce qui a une réalité physique ; mais il spécifie que cette causalité ne fait pas l'acte du consentement, lequel n'est pas assimilable à une réalité physique. Il affirme que la raison nous éclaire, mais non pas qu'elle nous touche sensiblement ; et que d'un autre côté, si le sentiment meut, la lumière dirige sans mouvoir. Voilà donc, dans une philosophie justement réputée systématique, mises en présence de données fondamentales, une série de contre-parties qui tendent à assurer à l'ensemble le bénéfice d'un équilibre complexe. Une logique simple et étroite n'aurait pas manqué de supprimer ces contre-parties.

Telle quelle cependant la doctrine de Malebranche ne laisse pas que de soulever des difficultés : il serait vain de le méconnaître. Mais, quelles que soient ces difficultés, il importe de lui rendre ce témoignage qu'elle est issue d'un double besoin profond. Elle sort d'abord du besoin de trouver à la science son fondement métaphysique et d'assigner à la connaissance en général ses conditions d'objectivité en partant de l'idée. Elle procède ensuite, ou, pour mieux dire en même temps, du besoin de pousser aussi loin que possible, et, on peut dire, de pousser à l'extrême l'accord de la philosophie et de la religion : elle tend à mettre en lumière tout ce que la religion peut renfermer d'intelligibilité philosophique. Et cette double entre-

prise est réalisée dans un large esprit rationaliste, qui se soutient par des élans mystiques, mais par des élans mystiques sans trouble et sans confusion ; qui sait à la fois se fonder, se vérifier et s'appliquer ; qui est capable même à l'occasion de se retenir. Cet esprit rationaliste tend vers l'idéalisme, mais sans méconnaître le rôle propre de l'existence, la fonction de la volonté libre et, pour tout dire, la valeur du fait.

FIN

TABLE DES MATIÈRES


PRÉFACE		v
CHAPITRE	I. — Vie et Œuvres.....	1
—	II. — Philosophie et Religion.....	23
—	III. — Les Facultés de l'Ame.....	44
—	IV. — L'Imagination.....	66
—	V. — La Doctrine des Idées.....	91
—	VI. — La Vision de Dieu.....	109
—	VII. — L'Étendue Intelligible.....	127
—	VIII. — La Connaissance de l'Ame.....	144
—	IX. — La Controverse avec Arnauld.....	158
—	X. — La Controverse avec Arnauld (suite)...	180
—	XI. — Dieu : Création et Providence.....	202
—	XII. — Les causes occasionnelles.....	224
—	XIII. — Inclinations et Passions.....	247
—	XIV. — La Liberté.....	271
—	XV. — La Morale.....	287
—	XVI. — La Grâce.....	304
—	XVII. — Malebranche et Spinoza.....	321





Date Due

B 1897 .D4
Delbos, Victor, 1862-1916
Etude de la philosophie de Malebranche
010101 000



0 1163 0210804 2
TRENT UNIVERSITY

B1897 .D4	
Delbos, Victor	
Etude de la philosophie de	
Malebranche	
DATE	ISSUED 82180

82180

LIBRAIRIE BLOUD et GAY, 3, rue Garancière, PARIS (VI^e)

HENRI BREMOND, de l'Académie française.

HISTOIRE LITTÉRAIRE
DU
SENTIMENT RELIGIEUX
EN FRANCE

DEPUIS LA FIN DES GUERRES DE RELIGION JUSQU'A NOS JOURS

PREMIÈRE SÉRIE

TOME I. — *L'Humanisme dévot.*

Un volume in-8° illustré, ~~20 francs~~ **24 francs**

TOME II. — *L'Invasion mystique.*

Un volume in-8° illustré, ~~20 francs~~ **24 francs**

TOME III. — *La Conquête mystique.*

* *L'École française.*

Un volume in-8° illustré, ~~20 francs~~ **24 francs**

TOME IV. — *La Conquête mystique.*

** *L'École de Port-Royal.*

Un volume in-8° illustré, ~~20 francs~~ **24 francs**

TOME V. — *La Conquête mystique.*

*** *L'École du Père Lallemand et la tradition mystique
dans la Compagnie de Jésus.*

Un volume in-8° illustré, ~~20 francs~~ **24 francs**

TOME VI. — *La Conquête mystique.*

**** *Marie de l'Incarnation. — Turba magna*
Un volume in-8° illustré, ~~20 francs~~ **24 francs**